فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

فهرس لبعض الكلم المفردة التي حقق معناها في هذا الجزء

فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

﴿ تم الفهرس ﴾



المشتهر باسم بتفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول ، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري ، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان ، وحجة الله وآيته المعجزة للانس والجان ، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها ، وما كان عليه سلفهم اذ كانوا معتصمين بحبلها ، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين ، مراعى فيها السهولة في التعبير ، مجتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون ، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الازهر حكيم الاسلام ، الاستاذ الامام



أوله (لتجدن أشد الناس عداوة) الخ وقد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع في الاستانة كالطبعة الاولى . وهو يوافق عد البصريين لها فيزيد على عد الكوفيين الذى عليه مصحف وزارة المعارف ٣ آيات

« تأليف »

السيد محمد رشيد رضا

منشئ مجلة المنار

الطبعة الثانية في مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م

الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

(٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَٰرَىٰ
ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا سَمِعُوا
مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ
الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّٰهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ
بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ — وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّٰلِحِينَ
(٨٨) فَأَثَٰبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ
فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

ختم الله هذا السياق في محاجة أهل الكتاب وبيان شأنهم، بهذه الآيات التي بين فيها حالتهم النفسية في عداوة المؤمنين ومودتهم، ودرجة قربهم منهم وبعدهم عنهم، وكذا حالة المشركين — فقال:

﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا. ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى﴾ العداوة بغضاء يظهر أثرها في القول والعمل، والمودة محبة يظهر أثرها في القول والعمل، خلافاً للجمهور الذين فسروها بالمحبة مطلقاً. وفي كلمة «لتجدن» تأكيدان — لام القسم في أول الكلمة ونون.

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان — أحدهما أنه للنبي (ص) وثانيهما أنه لكل من يوجه اليه الكلام ، وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان — أحدهما أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل ، والثاني أنه عام . لكل شعب وجيل ، ولكن يرد على عموم الأزمنة ماسيأتي.

وأما صدقه على أهل العصر الاول فظاهر أتم الظهور . ولا سيما اذا جعلنا الخطاب للنبي (ص) فان أشد مالاقى - بأبي هو وأمي - من العداوة والايذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ولاسيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والايذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الاسلام من مكة إلى الحبشة خوفا عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشد الايذاء ليفتنوهم عن دينهم ، حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولا وبالذات ، ولا ينفي هذا القول كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وسيأتي ماروي في ذلك في آخر تفسير الآيات .

لما أرسل النبي ﷺ كتب الدعوة الاسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم رداً — فهرقل ملك الروم في الشام حاول إقناع رعيته بقبول الاسلام فلما لم يقبلوا لجودهم على التقليد ، وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد ، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه رداً ، وإن لم يكن أكثر إلى الاسلام ميلا ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام ، وعرف أهلهما مزية الاسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا وكان القبط أسرع له قبولا .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي (ص) إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : انه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى (فأخذه الله نكال الآخرة والأولى) فانتقم به ثم انتقم منه . فاعتبر بغيرك ولا يعتبر بك غيرك . فقال (المقوقس) ان لنا دينا لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الاسلام الكافي به الله فقد سواه ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشدهم عليه قريش ، وأعداهم له اليهود ، وأقربهم منه النصارى ، ولعمري ما بشارة موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إياك إلى القرآن ، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الانجيل. وكل نبي أدرك قوما فهم أمته ، فالحق عليهم أن يطيعوه ، ولسنا ننهاك عن دين المسيح ولكننا نأمرك به (أي هو الاسلام عينه) فقال المقوقس : إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الخبء ، والاخبار بالنجوى . وسأنظر - الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي (ص) إلى ملك عمان جيفر بن الجلندى وأخيه عبد بن الجلندى ، فان عمراً عمد أولا إلى عبد لأنه أحلم الرجلين وأسهلهما خلقا ، فبلغه دعوة الاسلام : فقال له عبد : ياعمرو انك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ (قال عمرو) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ووددت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله للاسلام . قال فمتى تبعته ؟ قلت قريبا ، فسألني أين كان اسلامك ؟ قلت عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومه بملكه فقلت أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : انظر ياعمرو ماتقول ، انه ليس من خصلة في رجل أفضح من الكذب . قلت : ماكذبت وما نستحله في ديننا . ثم قال : ماأرى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأي شيء علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال : لا والله لو سألني درهما واحداً ماأعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له يناق أخوه : اتدع عبدك لايخرج لك خرجا ، ويدين بدين غيرك دينا محدثا ؟ قال هرقل . رجل رغب في دين فاختاره لنفسه ماأصنع به ؟ والله لولا الضن بملكي لصنعت كما صنع . قال : انظر ماتقول ياعمرو . قلت والله صدقتك. قال عبد . فأخبرني ماالذي يأمر به وينهى عنه ؟ قلت يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ، ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان ، وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ماأحسن هذا الذي

يدعو اليه ! لو كان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ، ولكن أخي يضن بملكه من أن يدعه ويصير ذنباً. اه المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد)

فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولا للاسلام . وان من توقف من ملوكهم عن الاسلام فما كان توقفه إلا ضنا بملكه . وأن النجاشي [أصحمة] ملك الحبشة قد أسلمت معه بطانته من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الاسلام لم ينتشر في الحبشة بعد موته رضي الله عنه ، ولم يعن المسلمون باقامة أحكامهم في تلك البلاد ، كما فعلوا في مصر والشام [مثلا] وهذا بحث تاريخي ليس من موضوعنا هنا ، ولكن ورد أن النبي ﷺ قال « دعوا الحبشة ماودعوكم ، واتركوا الترك ماتركوكم » عزاه السيوطي في الجامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة ، وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ماخصه أن النبي ﷺ قال ما معناه : ان الله تعالى أراه – وهو يحفر في الخندق في وقعة الاحزاب – بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى بأن يفتحها لأمته فدعا ، ثم ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم فدعا ، ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها

وجملة القول أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى وقربهم من الاسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين ، وقد يظن بعض الناس ان سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم في المدينة والمشركين في مكة والمدينة معا ، ومن بلغته الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بعيد لايعنى بعداوة أهلها وبمقاومتها كما يعنى القريب الذي توجه اليه الدعوة مواجهة ومشافهة ، ولذلك كان اليهود في الشام والاندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح ويرغبون في نصرهم على نصارى الروم والقوط ، ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة على الملك والحروب لأجله ماهو أشد مما كان من عداوة اليهود والمشركين لسلفهم في أول الاسلام

والقاعدة لهذا الرأي أن العداوة والمودة كانت ولم تزل أثر التنازع على المنافع والسيادة باسم الدين أو الدنيا ولا دخل لطبيعة الدين فيها ، وقد يؤيد هذا بما يثيره دعاة النصرانية في نفوس المسلمين في هذا الزمان ، وبما بين الدول الاسلامية والنصرانية من البغي والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شيء ، ولكن قد يوجد مثله بين مسلمي الهند ومشركيها ، لتعارض مصالحهم ومنافعهم فيها ، فعلة العداوة والمودة خارجية لا دينية ولا جنسية

هذا كلام صحيح في جملته لا تفصيله ، وينطبق على المختلفين في الدين والمتفقين فيه فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضا كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى *يحارب الآن بعضهم بعضا كالانكليز والالمان، وليس هو المراد بالآية*، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لا خاصا بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة الموادين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والعادية، وتربيتهم الادبية والاجتماعية، وقد نبه القرآن الى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لان حالتهم الروحية مبينة في القرآن أتم البيان في عدة سور ومن أوسعها بيانا لاحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية، وأوسعها بيانا لاحوال المشركين سورة الانعام التي تليها وهي من السور المكية

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والاخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين، فمنها الكبر والعتو، والبغي وحب العلو، ومنها العصبية الجنسية، والحمية القومية، ومنها غلبة الحياة المادية، ومنها الاثرة والقسوة، وضعف عاطفة الحنان والرحمة، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوبا ، وأكثر سخاء وإيثاراً ، وأشد حرية في الفكر والاستقلال، وما قدم الله ذكر اليهود في الآية الا لافادة اصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به، وتبريزهم على مشركي العرب فيه، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الانبياء وايذاء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل. وأما ما كان من ضلعهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والاندلس فانما كان لاجل تفيؤ ظل عدلهم، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم، فهم لم يعدوا في ذلك عادتهم، ولم يتركوا ما عرفوا به

شنشنتهم ، وهي أنهم لا يعملون شيئا إلا لمصلحتهم

ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك مما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون ﴾ أي ذلك — الذي ذكر من كون النصارى أقرب مودة للذين آمنوا — بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية ، ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعيم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانقطاع لعبادته . وانهم لا يستكبرون عن الاذعان للحق اذا ظهر لهم أنه الحق ، لان أشهر آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من المشهور فيها الامر بمحبة الاعداء ، وادارة الخد الايسر لمن ضرب الخد الايمن . فتداول هذه الوصايا ، ووجود اولئك القسيسين والرهبان ، لابد أن يؤثر في نفوس جمهور الامة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعا واختياراً ، والرضاء بها سراً وجهاراً ، وأما اليهود فاذا أظهروا الرضا بذلك اضطرارا ، أسروا الكيد إسراراً ، ومكروا مكراً كُبَّارا

فتلك كانت صفات الفريقين الغالبة ، لا أخلاق أفراد الامتين كافة . ففي كل قوم خبيثون وطيبون ، (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) ولكن شريعة اليهود نفسها تربي في نفوسهم الأثرة الجنسية لانها خاصة بشعب إسرائيل ، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أمم الوثنية الكثيرة بعد إنقاذها من استعباد أشد اولئك الوثنيين بطشا وأضراهم بالاستبداد — وهي أمة الفراعنة — ولو أذن الله لبني إسرائيل بعد انجائهم من مصر إلى الارض المقدسة أن يخالطوا الامم التي كانت فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الاسرائيليين وغيرهم — كالشريعة الاسلامية — لغلبت تعاليم اولئك الوثنيين وشرورهم على الاسرائيليين لقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثي لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ، ولذلك أمروا بأن لا يبقوا في الارض المقدسة نسمة ما ممن كان فيها قبلهم . وكان

موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفاسد الوثنيين بعده

فان قلت : ان هذا الاصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة ، بمثل هذه الشريعة ، يترتب عليه مفاسد أخرى في أخلاق هذه الامة، ولو لم يكن من مفاسده إلا ماهو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن . التي كانت سبب اضطهاد الامم لهم في كل مكان ، من حرصهم على الانتفاع من غيرهم ، وعدم نفع أحد بشيء منهم ، الا إذا كان وسيلة لمنفعة لهم أكبر منه أو دفع ضرر ، وتجرد السواد الاعظم منهم عن إيثار أحد غريب عنهم بشيء — لكفى، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم ليس من عند الله تعالى (والله لايحب الفساد)

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، وبيانه أن تلك الشريعة كانت مؤقتة لادائمة ، فكانت في العصر الاول هي الوسيلة الى تكوين أمة موحدة بين أمم الوثنية ، وكان المصلحون من الانبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمنا بعد زمن بالاصلاح المعنوي ، كالهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهما السلام ،حتى لاتغلب على القوم المادية وتفسدهم الأثرة ، ثم جاء مصلح إسرائيل الاعظم عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم الى نقيضه أو ضده ، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ، ومبالغتهم في الأثرة بالمبالغة في الايثار (الذي نعبر عنه النصارى بانكار الذات) ومبالغتهم في الجمود على ظواهر الشريعة بالمبالغة في النظر الى مقاصدها. فكرّه اليهم السيادة والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بمحبة الاعداء ، وعدم الجزاء على الايذاء — وكان ذلك كله تمهيداً لا كمال الله تعالى دينه بارسال خاتم النبيين والمرسلين . محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق . الذي يعلمهم ويعلم غيرهم كل شيء ،فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد، ويأمر بالعدل والاحسان لا بالاحسان فقط

فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأثرتهم وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الاصلاح ، وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الاقوام ، فكانوا أقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع إلى الايمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وما كان ذلك الاصر والاغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والاحكام المدنية والجنائية ، وشدة أحكام الانجيل في الزهد واذلال النفس وحرمانها

ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود الى الاسلام بطبيعة دين كل منهما وفاقا لتعليل الآية الكريمة كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان ، واعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة الى الاسلام ، وإبرازه بصورته الصحيحة للانام ـ ، ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة ، وتخلفهم عن مجاراة الامم في العلم والحضارة ، ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أممهم في حلبة المدنية والثروة ، واستمالتهم لنصارى الشرق وجذبهم اليهم ، واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقيهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للاقوام والشعوب تربي على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وان كانت خيراً منها ـ الى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها ، ولولا ما أشرنا اليه من التنازع السياسي الدنيوي بين دولنا ودولهم ـ لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين أتم ، وانتشار الاسلام فيهم أعم ، لان الاسلام اصلاح في النصرانية ، كما ان النصرانية إصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الاسلامية ، ودين الله على ألسنة موسى وعيسى ومحمد (ص) واحد ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء إلى أن بلغ سن الكمال

فان قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده وانه لذلك يجب أن يكون عاما فيهم ، وإن نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع ـ فماذا تجيب عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا

المشركين ، ويقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى ؟ ـ فان عندي جوابين عن هذا السؤال أو جوابا من وجهين

[أحدهما] ان ماكان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذي هو إصلاح فيها وإكمال لها كما قررنا، لم يكن معروفا عند أولئك الصليبيين بل كان للمسلمين صورة في مخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التي طبعها في نفوسهم الاسلام ـ صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب التي كان ينشئها بطرس الراهب وأمثاله ، ولو وُصف للمسلمين يومئذ قوم بما وصفهم به مثيرو الحرب الصليبية ودعوا إلى قتالهم لنفروا خفافا وثقالا

[ثانيهما] ان ما في الانجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والايثار ، والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر في أوربة على روح الحرب والأثرة والكبرياء وحب السيادة في الارض ـ تلك الصفات التي كانت قد بلغت في عهد السلطة الرومانية أشدها ، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها ، ثم سبب الحرب الصليبية ، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله ، بل كانت ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب، أو التنازع على الممالك ، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان ، لا من تأثير تعاليم روح الله عليه السلام ، وان رووا عنه أنه قال : ماجئت لالقي سلاما على الارض انما جئت لألقي سيفا

فعلم من هذا ان ماكان بين المسلمين والنصارى من عداء فانما سببه بُعد أحد الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ،وأمر المتأخر من دولهما ظاهر ، لاينسبه الى طبيعة دينهما الا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثاروا لأنفسهم فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ، فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بايقادهم نار القتال بينهم ، فمازال أئمة السياسة المضلون من الفريقين يتخذون الدين أخدوعة يخدعون بها العامة لتأييد سياستهم حتى في الجناية على الدين وأهله

فان قيل: ان اليهودية أقرب الى الاسلام من النصرانية لانها ديانة توحيد ، والنصرانية ديانة تثليث ، والتوحيد هو أساس دين الله على ألسنة جميع رسله ، وهو منتهى الكمال في العقائد ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب الا الشرك

فالجواب عن هذا ان عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير في أنفس أهلها يبعدهم عن الاسلام ، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام ، وإنما التأثير الاعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أو ضده الاخلاق والآداب ، وإننا نرى في كل عصر من الموادة بين المسلمين والنصارى ما لانرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين ، وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بفتن السياسة ، وعصبيات أهل الرياسة ، فلعنة الله على مثيري العداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم ، أو ارضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الالفاظ في الآية ان الرهبان جمع راهب (كركبان جمع راكب) وهو المتبتل المنقطع في دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التنعم بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة، فهو من الرهبة بمعنى الخوف، أو من رهب الابل وهو هزالها وكلاهما من طول السير ، وأن القسيسين جمع قسيس — ومثله قَس وجمعه قسوس ـ وهو رئيس ديني في عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الاسقف . مأخوذ من قولهم : قس الابل يقسها [من باب نصر] قسا [بتثليث القاف] إذا أحسن رعيها وساقها . والاصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم ، لانهم رعاة ومفتون ، فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعا بين العباد والعلماء ، وكون الرهبانية بدعة في النصرانية لاينافي تأثيرها في تقريب النصارى من مودة المسلمين

وروى أهل التفسير المأثور قولا بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعيسى في عهده كالحواريين ـ وقولا آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشي ، وسيأتي بعض ماورد في ذلك . ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس لان التجزئة لاتراعى فيها المعاني ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل

﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ أي واذا سمع أولئك الذين قالوا انا نصارى ما أنزل الى الرسول الكامل — محمد (ص)— الذي أكمل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر اليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أي تمتليء دمعا حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرته ، أو حتى كان الاعين ذابت وصارت دمعا جاريا ، ذلك من أجل ماعرفوه من الحق الذي بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الاذعان والخشوع له مامنع غيرهم من العتو والاستكبار ، فقوله « من الحق » بيان لقوله « مما عرفوا » وقيل ان من فيه للتبعيض ، أي ان أعينهم فاضت عبرة ودموعا ، عبرة منهم وخشوعا لمعرفتهم بعض الحق ، اذ سمعوا بعض الآيات دون بعض. فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ماجاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح بتطبيقه على واقعة معينة كالذي تسمع في النجاشي وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان مايكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزار

ثم بين تعالى مايكون من مقالهم، بعد بيان مايكون من حالهم ، فقال ﴿ يقولون : ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ أي يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الايمان . والتضرع الى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد عليه الصلاة والسلام، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وانما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أومما يتناقلونه عن سلفهم ، أن النبي الاخير الذي يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم بدخولهم في هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها : قال ابن عباس (رض): ان الشاهدين هنا هم الشهداء في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وروي عنه أنه قال : هم محمد (ص) وأمته ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال: « قد بلغت » كأنه يقول: ان الشهادة للرسل تستلزم الشهادة على من خالفهم ، والا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على

الامم يوم القيامة وتكون حجة على المشركين والمبطلين لكونها مظهر الدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير (٢ : ١٤٣ لتكونوا شهداء على الناس) ـ في ص ٤ ـ ٧ ج ٢ وتفسير (٤ . ٦٨ ومن يطع الله والرسول) في (ص ٢٤٥ ج ٥ تفسير)

﴿ وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق و نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴾ هذا تتمة قولهم ، والمعنى أي مانع يمنعنا من الايمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا أنه البارقليط روح الحق الذي بشر به المسيح ، والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صلحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل الكاملة ، والعبادات الخالصة ، والمعاملات المستقيمة ، وهم اتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعدما كان من فسادهم في جاهليتهم ما كان ؟ أي لا مانع يمنعنا من هذا الايمان بعد تحقيق موجبه ، وقيام سببه . فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول ، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم يعد منهم ويحشر معهم .

﴿ فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين ﴾ أي فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن ايمانهم واخلاصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الانهار يخلدون فيها ، فلا هي تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الايمان . وقد علم من الآيات الاخرى أن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الالهي مالا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوصف في هذا العالم المخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)

وهاك ماورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابو الشيخ عن مجاهد في قوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) قال هم الوفد الذين جاؤا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال: ماذكر الله به النصارى قال: هم ناس من الحبشة آمنوا اذا جاءتهم مهاجرة المؤمنين فذلك لهم

وأخرج النسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبدالله بن الزبير قال: نزلت هذه الآية في النجاشي وأصحابه (وإذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وابو نعيم في الحلية والواحدي من طريق ابن شهاب قال أخبرني سعيد بن المسيب وابو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام وعروة بن الزبير قالوا: بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا الى النجاشي، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ، ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه وأرسل النجاشي الى الرهبان والقسيسين فجمعهم، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم، فآمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقربهم مودة - الى قوله - من الشاهدين)

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وابوالشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير في قوله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) قال هم رسل النجاشي الذين أرسل باسلامه واسلام قومه، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسن. وفي لفظ: بعث من خيار أصحابه الى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم منهم قسيسين ورهبانا) الآية. ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون — الى قوله — اولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا)

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال: كانوا يرون أن هذه الآية نزلت في النجاشي (واذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) قال انهم كانوا برايين يعني ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن آمنوا وفاضت أعينهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا

رجعتم الى أرضكم انتقلتم عن دينكم » فقالوا لن ننقلب عن ديننا . فأنزل الله ذلك من قولهم (واذا سمعوا ماأنزل الى الرسول)

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال : ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قريش وخمسون من الاشعريين منهم أربعة من عك أكبرهم أبو عامر الاشعري وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قريشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد ، فأتوا النجاشي فقالوا ان هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل اليهم فجاؤا فسألهم ، فقالوا : بعث الله فينا نبيا كما بعث في الامم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر ، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة ، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث وان قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمنا به ، فلم نجد أحداً نلجأ اليه غيرك . فقال معروفا . فقال عمرو وصاحبه انهم يقولون في عيسى غير الذي تقول . قال : وماتقولون في عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ولدته عذراء بتول . قال ماأخطأتم . ثم قال لعمرو وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما في جواري لفعلت بكما [1] وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذ أقبلوا جاء أولئك معهم فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم . قال قائل : لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم . فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبي الله ﷺ (القرآن) فاضت أعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال : بعث (النجاشي) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر رجلا سبعة قسيسين وخمسة رهبانا ينظرون اليه ويسألونه . فلما لقوه وقرأ عليهـم ماأنزل الله بكوا وآمنوا . وأنزل الله فيهم (واذا سمعوا ماأنزل إلى الرسول) الآية

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة . فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاصي في رهط منهم ذكروا أنهم

(١) أي لعاقبتكما

سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فقالوا : انه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث اليك رهطا ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاؤني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال ائذن لهم فمرحبا بأولياء الله . فلما دخلوا عليه سلموا ، فقال الرهط من المشركين : ألم تر أيها الملك انا صدقناك وانهم لم يحيوك بتحيتك التي تحيى بها . فقال لهم : ما يمنعكم أن تحيوني بتحيتي ؟ قالوا انا حييناك بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة . فقال لهم ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم ، ويقول في مريم انها العذراء الطيبة البتول . قال فأخذ عودا من الارض فقال : ما راد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود [1] فكره المشركون قوله وتغير له وجوههم فقال : هل تقرؤن شيئا مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم . قال : فاقرؤا ، فقرؤا – وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى – فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون * واذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)

هذا وان المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فان لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور . وذكر رواية أخرى أخرجها الطبراني مختصرة والبيهقي في الدلائل مطولة عن سلمان الفارسي (رض) في سبب اسلامه . ملخصها أنه كان مجوسيا وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين في بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل وهنالك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلا كان منقطعا للعبادة في كهف عظموه كثيراً ؛ ووعظهم هو وعظا بليغا ، ذكر فيه أن عيسى كان رسولا لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الاحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهنالك

(١) أي مثل هذا العود في صغره

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار وبعثة نبي من تهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالايمان به . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقي ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ولما لقي النبي (ص) ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده (ص) بالمال على شراء نفسه. وان الآيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم ،والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما أثاب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الاعظم ﷺ هو جزاء جميع المحسنين عنده الذين آمنوا كايمانهم، وخشعوا للحق كخشوعهم، عقب عليه بجزاء المسيئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب، على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا ﴿أولئك أصحاب الجحيم﴾ أي أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم مثوى سواها أعاذنا الله منها

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك - ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم ، وأحكام الطهارة ، والعدل ولو في الاعداء والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب

ومحاجتهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخلله الا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينا مناسبتها له في مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدئت بها السورة، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كما علمت فمجموع آيات السورة في هذين الموضوعين . وإنما لم تجعل آيات الاحكام كلها في أول السورة وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاهتداء بها لا كتابا فنياً ولا قانونا يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين

على أن في نظمه وترتيب آيه من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدهش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه كما ترى في مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة ، زائداً على ما علمت آنفاً من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا :

ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في الرهبانية ويظن الميالون للتقشف والزهد أنها مرتبة كمال تقربهم الى الله تعالى وهي إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهان والنساء، إما دائما كامتناع الرهبان من الزواج البتة، وإما في أوقات معينة كأنواع الصيام التي ابتدعوها، وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل:

﴿ ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ﴾ أي لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تتعمدوا ترك التمتع بها تنسكا وتقربا اليه تعالى . ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والري فهو تفريط أو تجاوز الاخلاق والآداب النفسية. كجعل التمتع بلذتها أكبر همكم ، أو شاغلا لكم عن معالي الامور من العلوم والاعمال النافعة لكم ولامتكم. وهذا معنى قوله (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) أو - ولا تعتدوها هي - أي الطيبات المحللة، بتجاوزها إلى الخبائث المحرمة ، فالاعتداء يشمل الامرين الاعتداء في الشيء نفسه واعتداءه هو بتجاوزه إلى غيره مما ليس من جنسه . وقد

حذف المفعول في الآية فلم يقل فلا تعتدوا فيها ـ أو فلا تعتدوها ـ كما قال (تلك حدود الله فلا تعتدوها) ليشمل الامرين ـ اعتداء الطيبات نفسها إلى الخبائث والاعتداء فيها بالاسراف ، لأن حذف المعمول يفيد العموم . ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال:

﴿ إن الله لا يحب المعتدين ﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته ، وسنن فطرته ولو بقصد عبادته . وتحريم الطيبات المحللة قد يكون بالفعل ، من غير التزام بيمين ولا نذر ، وقد يكون بالتزام وكلاهما غير جائز ، والالتزام قد يكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمان من الطيبات ، وقد يكون لا لرضاء بادرة غضب ، باغاظة زوجة أو والد أو ولد . كمن يحلف بالله أو بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام [ومثله ما في معناه من المباحات] أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات . ومن هذا الصنف من يقول : ان فعل كذا فهو بريء من الاسلام ، أو من الله ورسوله وكل ذلك مذموم ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الاقوال . وفي الايمان وكفارتها خلاف بين العلماء سيأتي بيانه

وأما ترك الطيبات البتة كما تترك المحرمات ـ ولو بغير نذر ولا يمين ـ تنسكا وتعبداً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمتصوفة ، فكان من بدعهم التركية ، التي تضاهي بدعهم العملية ، وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعا بذراع ، كعباد بني اسرائيل ورهبان النصارى . وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم ، ويزعمون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمان الجسد من اللذات ، وقهر الارادة بمشاق الرياضات ، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة ، فيعيشون عراة الاجسام ، ولا يستعملون الاواني لأطعمتهم ، بل يستغنون عنها بورق الشجر . وقد أرجعهم انتشار الاسلام في الهند عن بعض ذلك . ولا يزال الجم الغفير منهم يمشون في الاسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم الا مايستر السوءتين فقط ، ويعبرون عن ذلك بكلمة «السبيلين» العربية التي يستعملها الفقهاء ، لأنهم أخذوها ـ كما يظهر ـ عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عوراتهم . ومنهم من يشد في وسطه ازاراً

بكيفية يرى بها باطن فخذه ، والرجال والنساء في قلة الستر سواء ، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والافخاذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحفة تستر شطر بدنها الاعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفا

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء الهنود فاليونان، وقلدهم فيها أهل الكتاب ولاسيما النصارى فانهم على تفصيهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة ، وعلى اباحة مقدسهم وامامهم بولس لهم جميع ما يؤكل ويشرب ، الا الدم المسفوح وماذبح للاصنام ـ قد شددوا على أنفسهم وحرموا عليها مالم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على مافيها من الشدة والمبالغة في الزهد

ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الاعظم ، فأباح للبشر على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ، وأرشدهم الى اعطاء البدن حقه والروح حقها ، لان الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما . وهذا هو الكمال البشري . فكانت الامة الاسلامية بذلك أمة وسطا صالحة للشهادة على جميع الامم وأن تكون حجة لله عليها، كما تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير ، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن أسرار الخلق ومنافعه ، وتسخير قوى الارض والجو للتمتع بنعم الله فيها مع الشكر عليها، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سلفها شوطا واسعا فيه

ولما كان حب المبالغة والغلو من دأب البشر وشنشنتهم في كل شؤونهم مامن شيء الا ويوجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفريط ـ استشار بعض الصحابة رضي الله عنهم نبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم ، وتركها بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات في تحريم الخبائث ، والمنة بحل الطيبات ، وبين ذلك الرسول ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

واننا نذكر هنا بعض الاخبار والآثار المروية في ذلك لتكون حجة على أهل الغلو في هذا الدين ، الذين تركوا هدايته السمحة الى تشديد الغابرين ،

وصاروا يعدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدي المؤمنين ، وهاك ماورد في هذه الآية من التفسير المأثور ، وسيأتي في تفسير سورة الاعراف[1] وغيرها مايزيدك نوراً على نور :

أخرج الترمذي وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : يارسول الله اني اذا أكلت اللحم انتشرت للنساء وأخذتني شهوتي ، واني حرمت علي اللحم فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال: نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة قالوا : نقطع مذا كيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسيح في الارض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل اليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي ﷺ « لكني أصوم وأفطر ، وأصلي وأنام ، وانكح النساء ، فمن أخذ بسنتي فهو مني ، ومن لم يأخذ بسنتي فليس مني »

وأخرج عبد بن حميد وابو داود في مراسيله وابن جرير عن أبي مالك في قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال نزلت في عثمان بن مظعون وأصحابه كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخاري ومسلم عن عائشة أن ناسا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر[2] فقال بعضهم لا آكل

---

(١) أي عند تفسير قوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة)

(٢) أي عن عبادته اذ لم يكتفوا بما كان يعمله على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب ، واعتقدوا أن الكمال ان يزيدوا على ذلك ، وانه لابد أن يكون للرسول زيادات يخفيها عنهم رحمة بهم وتخفيفا عليهم . ومن ذلك نوم ابن عباس عند خالته ميمونة زوج النبي (ص) ليرى صلاته في الليل

اللحم ، وقال بعضهم لاأتزوج النساء ، وقال بعضهم لاأنام على فراش فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال « مابال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ، لكني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وآكل اللحم وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وابو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال : كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصي ؟ فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب الى أجل[1] ثم قرأ عبدالله (يا أيها الذين آمنو لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، إن الله لايحب المعتدين)

وأخرج عبدالرزاق وابن جرير وابن المنذر عن أبي قلابة قال: أراد أناس من أصحاب رسول الله ﷺ أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله ﷺ فغلظ فيهم المقالة ثم قال « انما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع ، فاعبدوا الله ولاتشركوا به، وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم بكم » قال ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

وأخرج عبدالرازق وابن جرير عن قتادة في قوله (لاتحرموا طيبات ما أحل

(١) هذا نكاح المتعة اجازه النبي (ص) في السفر ثم حرمه ، ثم اجازه ثم حرمه على التأبيد . وكانت حكمة اجازته أنهم كانوا يزنون في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو حتى عزم أقوياء الايمان على الجب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزنا وناهيك بما يتبعه من المفاسد . فكانت المتعة تربية للفريقين وسيراً تدريجيا الى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها علي مقصدها الفطري وهو النسل. والمتعة ليس فيها هذا المعنى وانما أبيحت للضرورة ومنع مفاسد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال الى امرأة واحدة

الله لكم) قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء وتزهدوا منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال ذكر لنا أن رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم وأرادوا أن يتخذوا الصوامع. فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال «ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وخبرنا أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا فقال أحدهم اما أنا فأقوم الليل لا أنام، وقال أحدهم اما أنا فأصوم النهار فلا أفطر، وقال الآخر: اما أنا فلا آتي النساء. فبعث رسول الله ﷺ اليهم فقال: «ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ قالوا بلى يارسول الله وما أردنا إلا الخير- قال لكني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني» وكان في بعض القراءة في الحرف الاول من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواء السبيل [١]

وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن أبي عبدالرحمن قال: قال النبي ﷺ «لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا»

وأخرج ابن جرير عن السدي قال: إن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ثم قام ولم يزدهم على التخويف فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون: ما حقنا ان لم نحدث عملا؟ فان النصارى قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم، فحرم بعضهم أكل اللحم والودك [٢] وأن يأكل بالنهار، وحرم بعضهم النوم، وحرم بعضهم النساء فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء وكان لا يدنو من أهله ولا يدنون منه فاتت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ

«١» هذه الرواية ليس لها سند، وهي مروية من مجهول فان كان لها أصل فالمراد ان هذا حديث قدسي حسبه الراوي آية قرآنية

«٢» الودك الدهن والدسم من اللحم والشحم

ما بالك ياحولاء متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تتطيبين؟ فقالت وكيف أتطيب وأمتشط وما وقع علي زوجي ولا رفع عني ثوبا منذ كذا وكذا: فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال «ما يضحككن؟ قالت يارسول الله الحولاء سألتها عن أمرها فقالت: ما رفع عني زوجي ثوبا منذ كذاوكذا، فأرسل اليه فدعاه فقال: «مابالك ياعثمان؟ - قال اني تركته لله لكي أتخلى للعبادة وقص عليه أمره - وكان عثمان قد أراد أن يجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ «أقسمت عليك الا رجعت فواقعت أهلك؟ فقال: يارسول الله إني صائم! قال: أفطر - قال فافطر وأتى أهله. فرجعت الحولاء إلى عائشة وقد اكتحلت وامتشطت وتطيبت فضحكت عائشة فقالت: ما بالك ياحولاء؟ فقالت: انه أتاها أمس. فقال رسول الله ﷺ «ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والنوم؟ ألا إني أنام وأقوم وأفطر وأصوم وأنكح النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني» فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا) يقول لعثمان «لاتجب نفسك فان هذا هو الاعتداء» وأمرهم أن يكفروا ايمانهم فقال (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم) الآية

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال. أراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبدالله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) والآية التي بعدها

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلي بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الاسود وسالما مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات الطعام واللباس الا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بني اسرائيل. وهموا بالاختصاء. واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية فلما نزلت بعث اليهم رسول الله ﷺ فقال «إن لانفسكم حقا وإن لأعينكم حقا وإن لاهلكم حقا، فصلوا وناموا، وصوموا وافطروا، فليس منا من ترك سنتنا» فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أن عبدالله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي ﷺ . ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظاراً له فقال لامرأته . حبست ضيفي من أجلي ؟ هو حرام عليّ . فقالت امرأته هو عليّ حرام ، قال الضيف هو عليّ حرام . فلما رأى ذلك وضع يده وقال: كلوا بسم الله ، ثم ذهب إلى النبي ﷺ فأخبره ، فقال النبي ﷺ « قد أصبت » فأنزل الله (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج البخاري والترمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال : كل فاني صائم ، قال : ما أنا بآكل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم قال نم ، فنام ثم ذهب يقوم فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن فصليا ، فقال له سلمان إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه . فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال « صدق سلمان »

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : قال لي رسول الله ﷺ « ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ » قلت بلى يارسول الله ، قال « فلا تفعل صم وافطر ، وقم ونم ، فان لجسدك عليك حقا ، وان لعينك عليك حقا ، وان لزوجك عليك حقا ، وان لزورك[١] عليك حقا . وان بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام ، فان لك بكل حسنة عشر أمثالها ، فاذن ذلك صيام الدهر كله - قلت اني أجد قوة قال « فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه - قلت وما كان صيام نبي الله داود ؟ قال نصف الدهر » [٢]

نقلنا هذه الاخبار والآثار من الدر المنثور وتركنا بعض الروايات في معناها.

---

(١) الزور بالفتح الزائرون «٢» أي يصوم يوما ويفطر يوما كما في رواية أخرى

وفيما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها

فان قيل ان المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا في غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن، فكيف تركوا مازعمت أنه الافضل من اعطاء البدن حقه ـ كاعطاء الروح حقها ـ بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الاقتار حالهم معلوم . والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله) الآية. وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعمالهم ولسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلاهم كآل بيت الرسول (ع م) ولا لأدناهم كالموالي . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتتبعون مانقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الاسلامي أن يكون الناس كلهم كذلك: كما أن أهل السعة والترف يجمعون مانقل عن موسري السلف من التوسع في المباحات ، ويجعلونه حجة لاسرافهم . وخير الامور الوسط، فراجع تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار هذه الامة الوسط (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما)

﴿ وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ﴾ هذا تصريح بالامر بضد مقتضى النهي الذي قبله ، أي كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم ـ من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ـ وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربا أو سحتا أو غصبا أو سرقة [ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع ماملك ملكا صحيحا ، لا كل ماانتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد] وحال كونه مستلذا غير مستقذر في نفسه أو لفساد طرأ عليه كالطعام المنتن

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار، طيبا غير مستقذر في نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه . وانما عبر بالأكل لأنه

هو الغالب كما عبر به في مثل قوله (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع ومأوى، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص، ويعرف ذلك بالسياق والقرائن

الامر ههنا للوجوب لا للإباحة، فهو ليس من الامر بالشيء بعد النهي عنه المفيد للاباحة فقط كقوله (فاذا حللتم فاصطادوا) وإنما هو تصريح بأن امتثال النهى عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالانتفاع بها فعلا، إذ ليس المراد بتحريمها المنهي عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد، بل المراد به أولا وبالذات الامتناع منها عمداً تقربا الى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها، أو اضعافا للجسد توهما أن اضعافه يقوي الروح، أو لغير ذلك من الاسباب والعلل، كمن يحرم على نفسه شيئا بنذر لجاج أو يمين. وكل هذا مما لا يزال يبتلى به كثير من المسلمين، دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسها من الانعام أو نسلها تكريما لها لكثرة نتاجها، أو تعظيما لصنم تسيبها له، كما تراه مبينا في سورة الانعام التي بعد هذه السورة

وحكمة النهي عن ذلك ان الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لاجله ويشكروا له ذلك، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها، فيمنعوها حقوقها، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيغلوا فيها بتحريم مالم يحرمه، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه. ولاجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات حتى صرح بالامر باستعمالها والتمتع بها، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا اليها بقوله (٢:١٧٢ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) والشكر يكون بالقول والعمل ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين، وما في معناها من خطاب المرسلين، فقال «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا. وان الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يارب يارب - ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب له» رواه أحمد

ومسلم والترمذي وغيرهم، وفي الحديث تعريض بالعباد وأهل السياحة من الامم السالفة الذين كانوا يرون ان روح العبادة التقشف والشعوثة، حتى انهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس يبيحان لهم ماعداهما فيكونون أهلا لاستجابة دعائهم، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلا الى ذلك المذهب البرهمي بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرنت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيداً للحلال

فامتثال هذا الامر وذلك النهي معا لا يتحقق الا بالتمتع بما يتيسر من الطيبات فعلا بلا تأثم ولا حرج، بل ينبغي للمؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظا انه من نعمة الله وفضله، ومن أسباب مرضاته ومثوبته، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعم وشكره للمنعم، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه انه عامل بشرع الله ومقيم لسنة فطرته التى فطر الناس عليها وأنه يجب أن يشكر له ذلك بالاعتراف والحمد والثناء كما شكره بالاعتقاد والاستعمال وبذلك يكون عاملا بالكتاب والحكمة

فعلم مما شرحناه ان امتناع امرىء من الطيبات التي رزقه الله اياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها اثم يجنيه على نفسه في الدنيا ويستحق به عقاب الله في الآخرة، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله وبما يترتب على ذلك من اضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله كاضاعة حقوق امرأته أو عياله، وناهيك به اذا انتصب قدوة لغيره، فكان سببا لغلو بعض الناس في الدين وتحريمهم على أنفسهم وعلى من يقتدي بهم ما أحله الله تعالى: والتحريم والتحليل تشريع وهو حق من حقوق الربوبية فمن انتحله لنفسه كان مدعيا للربوبية أو كالمدعي لها. ومن اتَّبع في ذلك فقد اتخذ ربا كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) وسيأتي في موضعه من التفسير

﴿واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾ في الاكل وغيره، فلا تفتاتوا عليه في تحريم ولا تحليل، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم، فان اتقاء سخطه في ذلك من لوازم ايمانكم به، ومن اعتداء حدوده في الاكل والشرب الاسرافُ

فيهما، فانه قال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، انه لايحب المسرفين) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين ، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاءه للتخم فهو من المسرفين ، ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين ، وما كان المسرف من المتقين

الامر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الاسراف في آية الاعراف التي أوردناها آنفا . فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد : وبه يدفع إشكال من عساه يقول: ان الدين شرع لتزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ينافي هذه التزكية وان اقتصر فيه على المباحات . وكم افضى التوسع في المباحات الى المحرمات ؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوبا شرعا ؟ وكيف يحتاج فيه إلى امر الشرع .وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟

وبيان الدفع أن تزكية الانفس انما تكون بايقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب التفريط والافراط ،وقد خلق الله الانسان مركبا من روح ملكية وجسد حيواني ،فلم يجعله ملكا محضا ، ولا حيوانا محضا، وسخر له بهذه المزية جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والاحياء ، ، وجعل من سنته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس . ولذلك حرم عليه مايضر بجسده ، كما حرم عليه مايضر بروحه وعقله . ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من تجب عليه نفقتهم ، وعلى مصالح أمته العامة . فان لم يعجز عن القيام بها كلها، عجز عن بعضها، او عن الكمال فيها غالبا . كما أنه يقل نسله ويجيء قميئا ضعيفا او ينقطع البتة ، ويكون بذلك مسيئا إلى نفسه وإلى الامة . والتمتع بالطيبات من غير اسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدى به حق الجسد وحق الروح ،ويستعان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه ، فان صحبته التقوى فيه وفي غيره تم التزكية المطلوبة

لا ننكر مع هذا أن منع النفس من الشهوات المباحة أحيانا مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الارادة ، وحسبنا منه ماشرعه الله لنا من الصيام ، وهو مما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام ، فانه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحصيل ملكة التقوى اذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع أخرى . فالصيام رياضة بدنية نفسية ، وجمع بين حرمان النفس في لذاتها قصد التربية ، وبين تمتيعها بها توسلا إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة . أما ماقيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن أمر الشرع بهذا التمتع ، فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو في كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم وأممهم بترك طيبات الطعام والنساء . وأما مايقال للكفار يوم القيامة (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) فمعناه انهم جعلوا كل همهم في حياتهم الدنيا التمتع الجسدي ولو بالحرام ، فلم يعطوا انسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني . وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الانعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدي القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ماتقتضيه الفطرة السليمة المعتدله من التمتع بها مع الاعتدال ، والتزام الحلال ، كهديه في سائر الاشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض . والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكه ، فأكثر الناس ينكبون عنه في التمتع الى جانب الافراط والاسراف ، فيكونون كالانعام بل أضل لمايجنون به على أنفسهم ، حتى قال بعض الحكماء : ان أكثر الناس يحفرون قبورهم بأسنانهم . يعني انهم لاسرافهم في الطعام يصابون بأمراض تكون سببا لقصر آجالهم ، وإسراع الهرم فيهم . والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفريط والتقصير ، إما اضطراراً كالمقترين البائسين ، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين ، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أعسر وأشق على النفس ، وأدل على الفضيلة والعقل ، وكل حزب بما لديهم فرحون

لايخطر على بال المسرف أن يدعي أنه متبع هدي الدين في إسرافه ، وقصارى مايعتذر به عن نفسه اذا عذل وعيب عليه إسرافه شرعا أن يدعي انه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له. وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع بإقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي، فقلما يفطن الناس لذلك منه، ولا يكاد أحد يعده به كامل الدين معتصما بالفضيلة، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة، وإنما المفرطون بتعمد التقشف هم الذين كثيرا ما يغترون بأنفسهم ويغتر الناس بهم. فهم على انحرافهم عن صراط الدين يدعون أو يدعى فيهم أنهم أكمل الناس في اتباع الدين

أعوز هؤلاء النص على دعوى كون الغلو في التقشف من الدين فتعلقوا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على تصريحهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لاجمالها وتطرق الاحتمال اليها، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتج بقول أحد منهم ولا بفعله

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتابا سماه (كتاب كسر الشهوتين) شهوة البطن وشهوة الفرج وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالاخبار النبوية فالآثار السلفية، ونراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بيان فضيلة الجوع وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلا قط وبعضها ضعيف أو موضوع. فمن هذه الاحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ. هي:

(١) «جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الاجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله، وأنه ليس من عمل أحب الى الله من جوع وعطش» (٢) «لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه» (٣) قيل يا رسول الله أي الناس أفضل؟ قال «من قل مطعمه وضحكه ورضي بما يستر به عورته» (٤) «سيد الاعمال الجوع وذل النفس لبس الصوف» (٥) «البسوا واشربوا وكلوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة» (٦) «الفكر نصف العبادة وقلة الطعام هي العبادة» (٧) «أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعا وتفكرا وأبغضكم عند الله كل نؤوم وشروب» (٨) «لا تميتوا القلب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء»

قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الاحياء عند كل حديث من هذه الاحاديث إنه لم يجد له أصلا وأقره المرتضى الزبيدي شارح الاحياء على ذلك

ومما أورده من المرويات في كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل في وصف الزهاد الذي أوله عنده « إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه في الدنيا الاحفياء الاتقياء (ومنه) اكلوا العلق ولبسوا الخرق شعثا غبرا يراهم الناس فيظنون أن بهم داء وما بهم داء ويقال انهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وان استطعت ان يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فانك بذلك تدرك شرف المنازل وتحل مع النبيين الخ فهذا رواه احمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات وفي اسناده حبان بن عبدالله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الاحياء ، وفي الاوصاف تقديم وتأخير .

وجملة القول أنه لم يورد في جملة تلك الاحاديث كلها من الصحاح إلا حديث « المؤمن يأكل في معًى واحد والكافر يأكل في سبعة امعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معى واحد والكافر في سبعة امعاء » وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب في معى واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبدالبر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . ولغيرهما فيه بضعة اقوال منها انه مثل للمبالغة في هم الكافر بالتمتع وحديث عائشة « ماشبع رسول الله ﷺ ثلاثة ايام تباعا من خبز الحنطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

واما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو انه كان يأكل ما وجد فتارة يأكل اطيب الطعام كلحوم الانعام والطير والدجاج ، وتارة يأكل اخشنه كخبز الشعير بالملح اوالزيت اوالخل ، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر ، ولكنه ما كان يهمه امر الطعام . وانما كان يعنى بأمر الشراب ففي حديث عائشة في الشمائل للترمذي « كان احب الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلو البارد » وفي سنن ابي داود انه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين اوقرية بينها وبين المدينة يومان) قال العلماء يدخل في ذلك الماء القراح والماء المحلى بالعسل او نقيع التمر والزبيب ونحو ذلك والتفصيل في كتب السنة

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ، فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ، كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم) في القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم قالوا يارسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فأنزل الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ماقبلها فقرأت (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم ـ إلى قوله ـ لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال : اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشباهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذي لايؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ، فان مت عليه أوخذت به . وأخرج عبدبن حميد عن سعيد بن جبير (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) أن تتركه وتكفر عن يمينك (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) قال : ماأقمت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال هما الرجلان يتبايعان يقول أحدهما : والله لاأبيعك بكذا . ـ ويقول الآخر : والله لاأشتريه بكذا . وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن ابراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لتجيئن والله لتأكلن ، والله لتشربن ـ ونحو هذا ، لايريد به يمينا ولا يتعمد به حلفا ، فهو

لغو اليمين ليس له كفارة

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور . وأصح منه وأظهر في تفسيره ماأورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الام والبخاري ومسلم في صحيحهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفي التفسير المأثور من حديث عائشة قالت أنزلت هذه الآية (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) في قول الرجل : لا والله و- بلى والله و- كلا والله ، زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له ولغيره عنها هو القوم يتدارءون في الامر يقول هذا لا والله ، ويقول هذا كلا والله - يتدارءون في الامر لا تعقد عليه قلوبهم . وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر

الصحيح الذي تشهد له اللغة في تفسير ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جرينا في تفسير آية البقرة . وقد لخص الاقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير وبدأ بالقول الراجح وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد لا والله ، وبلى والله (قال) وهذا مذهب الشافعي ، وقيل هو في الهزل وقيل في المعصية ، وقيل على غلبة الظن وهو قول أبي حنيفة وأحمد .وقيل اليمين في الغضب وقيل في النسيان ، وقيل هو الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أي بما صممتم عليه منها وقصدتموه . اه فهو قد صحح ماصححه بكونه هو الذي تدل عليه ألفاظ الآية اذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعويل عليه في كل مااختلفوا فيه

فاللغو في الاقوال كالعبث في الافعال وهو مالا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراغب : اللغو من الكلام مالا يعتد به ، وهو الذي يورد لاعن روية وفكر ، فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور

الى أن قال ـ ومنه اللغو في الايمان أي مالا عقـد عليه ، وذلك ما يجري وصلا للكلام بضرب من العادة . ثم ذكر عبارة الآية وبيت الفرزدق الآتي

وقال في مادة [عقد] : العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل في الاجسام الصلبة كعقد الحبـل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرهما ، فيقال عاقدته وعقدته ، وتعاقدنا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم) وقريء (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقـّدتم الايمان) وقريء (بما عقـَدتم الايمان) اهـ

وأقول التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والكسائي وابن عياش عن عاصم . وقرا ابن عامر في رواية ابن ذكوان (عاقدتم) من المعاقدة ، وكتابة الكل في المصحف واحدة ـ هكذا « عقدتم » بدون ألف .

وما في قوله « بما عقدتم » مصدرية، قال الزمخشري: بتعقيدكم الايمان وهو توثيقها بالقصد والنية ، وروي أن الحسن رضي الله عنه سئل عن لغو اليمين وكان عنده الفرزدق فقال : ياأبا سعيد دعني أجب عنك فقال :

ولست بمأخوذ بقول تقوله　　اذا لم تَعمَّد عاقدات العزائم

ثم أقول ان مافسر به الراغب العقد لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين عقدا ، وقد يكون العقد في غير الاطراف. فهو كما قال في لسان العرب نقيض الحل، فعقد الايمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ،وتعقيدها المبالغة في توكيدها،فهو كعقد الشيء لشده أو مايعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه، وقد قال تعالى في سورة النحل (١٦: ٩١ وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ـ الى أن قال ـ ٩٢ ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعـد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم) فاستعمل في الايمان النقض الذي هو ضد الابرام، وهما في الاصل للخيوط والحبال ، وكذلك النكث الذي هو ضد الفتل فيها ، وكلاهما قريب من الحل الذي هو ضد العقد . فمجموع الآيات في المائدة والبقرة والنحل يدل على أن المؤاخذة في الايمان انما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال في سورة البقرة في مقابلة نفي المؤاخذة باللغو (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يحل اليمين وينقضها بتعمد الحنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والابرام. وكثيراً ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الحلف «والله بكسر الهاء وعقد اليمين...» للاعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغواً يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يحركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة. فهذه هي اليمين التي يأثم من يحنث بها ويحتاج الى الكفارة وقد بين الله ذلك بقوله

﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ الكفارة صفة مبالغة من الكفر وهو الستر والتغطية. ثم صارت في اصطلاح الشرع اسما لاعمال تكفر بعض الذنوب والمؤاخذات أي تغطيها وتخفيها حتى لا يكون لها أثر يؤاخذ به في الدنيا ولا في الآخرة، فالذي يكفر عقد اليمين اذا نقض أو أريد نقضه بالحنث به أحد هذه المبرات الثلاثة على التخيير. وأدناها إطعام عشرة مساكين وَجبةً واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذي تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناها الذي تتقشفون به أحيانا، ولا من أعلاه الذي تتوسعون به أحيانا كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الالوان وما يتبعها من العُقبة (الحلوى والفاكهة) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر ادامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه مادونه مما يأكلونه قليلا في بعض الايام اذا طسيت أنفسهم (أي قرفت من كثرة أكل الدسم) ليعود اليها نشاطها. ولكن الاعلى يجزىء على كل حال لانه من الوسط وزيادة، وربما كان هو المراد بالأوسط، أي من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم. وقد روي مايدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالأمثل. وفسره ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة بالأعدل، وهو مابيناه أولا. وعن ابن عباس في رواية أخرى انه قال: من عسرهم و يسرهم وعن ابن عمر انه قال في تفسيره: الخبز واللحم، والخبز واللبن، والخبز والزيت، والخبز والخل. وفي رواية أخرى عنه نحو ماتقدم إلا أنه ذكر بدل الخل التمر ثم

قال : ومن أفضل ماتطعمون أهليكم الخبز واللحم ، ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين تجب عليهم الكفارة في رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دون و بعضهم قوتا فيه سعة فقال الله تعالى (من أوسط ماتطعمون أهليكم) أي الخبز والزيت .وجعل بعضهم الاوسط في القلة والكثرة والاول أظهر . وعلى هذا يكون الثريد بالمرق وقليل من اللحم ، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد ، وكان التمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول وقد روي أن النبي ﷺ كفر بصاع من تمر وأمر الناس به رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف وجمهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من أوسطه ، فيجزيء إذاً كل ما يسمى كسوة وأدناه مايلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . والظاهر المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والازمنة كالطعام فيجزيء في مصر القميص السابغ الذي يسمونه [الجلابية] مع السراويل أو بدونه فهو كالازار والرداء أو العباءة في العصر الاول وفي العباءة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها وعن حذيفة ولم يصح سندهما وإنما معناه صحيح ، ولا يجزيء مايوضع على الرأس من قلنسوة أو كمة أو طربوش أو عمامة ، ولا ما يلبس في الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء الى اجزاء كل ماتقول العرب فيه كساه كذا أومايطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعي ، وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلتم : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لان محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو ان اضافة الكسوة الى المساكين كاضافة الاطعام اليهم . فان

كان يكفي في الاطعام تمرة أو تفاحة لانه يقال لغة: أطعمه تمرة أو تفاحة - يكفي ماذكر من الكسوة، والاول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه، وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لايختلف. ثم ان هذه الثلاثة التي خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترقي ، فالاطعام أدناها والكسوة أوسطها والاعتاق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد من الكسوة مايشتمل القلنسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترقي ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق نكتة

وروي عن الحسن وابن سيرين ان الواجب ثوبان ثوبان. وروي الثاني عن أبي موسى أنه فعله . وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها، وعن الامام أبي جعفر الباقر وعطاء وطاوس وابراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب. والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعي ثوب جامع كالملحفة والرداء ، وكان لايرى الدرع والقميص والخمار ونحوها جامعاً، وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ما شئت . وروى العوفي عن ابن عباس : عباءة لكل مسكين أو شملة . وعن مالك واحمد : يدفع لكل مسكين مايصح أن يصلي فيه إن كان رجلا أو امرأة كل بحسبه . وهذا يوافق مااخترناه لان الناس يصلون عادة بثيابهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ماقبله إلا قول مجاهد

وأما تحرير الرقبة - وهو أعلى الثلاثة - فمعناه إعتاق الرقيق، فالتحرير جعل القن حراً. والرقبة في الاصل العضو الذي بين الرأس والبدن، ويعبر بها عن جملة الانسان، كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة - وغلب هذا في الانعام - وبلفظ الظهر عن المركوب. وغلب استعمال الرقبة في المملوك والاسير، ويستعمل في الشرع في مقام التحرير (العتق) وفك الاسرى، كقوله تعالى (فك رقبة) والذي يسبق الى فهمي أن سبب التعبير عن المملوك والاسير بكلمة الرقبة هو مافيها من الدلالة على معنى الخضوع، فان المملوك يكون بين يدي السيد منكس الرأس عادة ، وانما تنكيسه بحركة الرقبة، وكذلك

الاسير مع من يأسره وكانوا يضعون الاغلال في اعناق الاسرى وإذا امر السيد عبده بأمر يحني رقبته إذ عانا لامره ، ويقال في مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الامر رأسا او لا يرفع زيد رأسه امام عمرو ، ولو اطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت ان وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر بها عن الانسان لانه يزول بقطعها وعلل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا ؟ فقال أبو حنيفة وابو ثور وابن المنذر لا يشترط فيجزيء عتق الكافرة عملا باطلاق الآية وقال الجمهور ومنهم الاوزاعي ومالك والشافعي واحمد واسحاق يشترط ذلك حملا للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار إذ قال (فتحرير رقبة مؤمنة) كما يحمل المطلق في قوله تعالى (وأشهدوا إذا تبايعتم) على المقيد في قوله (واشهدوا ذوي عدل منكم) واحتجوا أيضا بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الاحاديث الصحيحة، وبأنها عبادة يتقرب إلى الله بها فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كمال الزكاة وذبائح النسك ولهذا المعنى اشترط من اشترط ان يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعي نعم ان الاسلام دين الرحمة العامة والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة ولكن فرقا بين الصدقة المطلقة وبين العبادات المحدودة المقيدة فتكفير الذنب إنما يرجى بما في العتق من اعانة العتيق على طاعته تعالى ومن قال باجزاء عتق الكافرة لا ينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه ان وجدا ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبه كافرة

﴿فمن لم يستطع فصيام ثلاثة ايام﴾ أي فمن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعليه صيام ثلاثة ايام وهي ادنى ما يكفر به عن يمينه فان عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة فان لم يقدر رجي له عفو الله بحسن نيته وصحة عزيمته والظاهر ان المستطيع من يجد ذلك فاضلا عن نفقته ونفقة من

يعول، وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهما، وعن ابراهيم النخعي من عنده عشرون درهما، وعن الحسن من عنده درهمان، واشترط الحنفية والحنابلة صوم الثلاثة الايام متتابعة لقراءة شاذة في الآية، وأجاز غيرهم التفرق لان القراءة الشاذة ليست قرآنا ولم تصح هنا حديثا فيقال إنها كتفسير من النبي ﷺ للآية

﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾ بالله أو باحد أسمائه وصفاته فحنثتم أو أردتم الحنث وقيل «إذا» هنا لمجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتي دليله من السنة

﴿واحفظوا أيمانكم﴾ فلا تبذلوها في كل أمر، ولا تكثروا من الايمان الصادقة فضلا عن الايمان الكاذبة، وهو وجه في قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) وتقدم تفسيره في سورة البقرة ــ وإذا حلفتم فلا تنسوا ما حلفتم عليه ولا تحنثوا فيه إلا لضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ أي مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعدكم ويؤهلكم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذى يحبه ويرضاه ويكون سببا للمزيد عنده

(مباحث في الايمان)

﴿ ١ ــ لايجوز في الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته ﴾

قال ﷺ «من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله» رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر، ورويا عنه أيضا أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال «ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت» وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صيفي أن يهوديا أتى النبي ﷺ فقال انكم تندّدون (أي تتخذون لله أندادا) وإنكم تشركون ــ وتقولون : ما شاء وشئت وتقولون : والكعبة فامرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن

يحلفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدهم ماشاء الله ثم شئت . أي لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس في الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعا ثم نهي عنه لقول اليهودي

وروى أبو داود والترمذي وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعا « من حلف بغير الله فقد كفر » ورواه أحمد بلفظ: فقد أشرك.وروي بهما . وروى أحمد والبخاري وأصحاب السنن عن ابن عمر قال : كان أكثر مايحلف به النبي ﷺ يحلف « لا ومقلب القلوب » وثبت في الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فاذاً لافرق بين صفات الذات وصفات الافعال .

وحكى الحافظ ابن عبد البر الاجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى. قالوا ومراده به مايشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء في حكمه فقيل حرام وقيل مكروه تحريما وقيل تنزيها . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشيء معظما له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، وبين من يأتي بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالاول المحرم بل هو الذي يصح أن يحمل عليه حديث «فقد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمتهم من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الحنث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذبا ولا يحلف بالبدوي ولا بالمتبولي وأمثالها كاذبا . والثاني حرام ، والثالث منه المكروه وهو مافيه شبهة تعظيم ديني ، ومنه المباح وهو ماليس فيه ذلك . وقد سئلنا عن حكم الحلف بغير الله فأفتينا بما نصه (ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر)

صح في الاحاديث المتفق عليها أن النبي (ص) نهى عن الحلف بغير الله ونقل الحافظ ابن عبد البر الاجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز مايشمل التحريم والكراهة فان بعض العلماء قال ان النهي للتحريم وبعضهم قال انه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا : اذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراما وإلا كان مكروها . أقول وكان الاظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفا يلتزم به ماحلف عليه والبر به فعلا وتركا ، لان الشرع جعل هذا الالتزام خاصا بالحلف به أي بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارعا لشيء لم يأذن به الله . وبهذا يفرق بين اليمين الحقيقي وبين مايجيء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للاعرابي « أفلح وأبيه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ماذكرناه ، قال البيهقي إن ذلك كان يقع من العرب ويجري على ألسنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي انما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : انه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد والنهي انما وقع عن الاول . وأقول ان هذا عندي بمعنى قول البيهقي ، وقيل إنه نسخ ، وقيل انه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوهما . والظاهر أن ماكان من حلف قريش بآبائها كان يقصد به التعظيم والتزام ماحلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، والا فلأنهم مشركون غالبا

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله » فكانت قريش تحلف بآبائها فقال « لاتحلفوا بآبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضا « من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعا « لاتحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون »

فهذه الاحاديث الصحيحة ولا سيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكعبة وسائر ماهو معظم شرعا تعظيما يليق به ، ولايجوز أن يعظم شيء

كما يعظم الله عز وجل ، ولا سيما التعظيم الذي يترتب عليه أحكام شرعية، ولقد كان غلو الناس في أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهدم الدين من أساسه واستبدال الوثنية به . ونسأل الله الاعتدال في جميع الاقوال والافعال

﴿ ٢ ـ جواز الحنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله ﴾

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله (ص) « اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فائت الذي هو خير وكفر عن يمينك » ـ وفي لفظ ـ « فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير » وفي لفظ عند أبي داود والنسائي وصححه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام « فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير » وروى أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن عدي بن حاتم ، وأحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ماهو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة ، وفي بعض رواياتهم تقديم الأمر بالكفارة وفي بعضها تأخيره ، فدل ذلك على جواز الأمرين . ورواية أبي داود والنسائي « فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير » نص في جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه ، قال بعضهم لولا الاجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملا بظاهر هذا الحديث

ومن أراد الحنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقا وقدم الكفارة كان بشروعه في الحنث غير شارع في إثم لانه بتقديم الكفارة عنه صار مباحا له ، ومن قدم الحنث كان شارعا في معصية وقد يموت، قبل أن يتمكن من الكفارة، ولعل هذه هي حكمة إرشاد الحديث الى تقديم الكفارة ، وبهذه الحكمة تبطل الفلسفة المتكلفة التي تعلل بها مانعو التقديم

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه الى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام ، فهذا تأكيد لما كلفه الله إياه فيحرم الحنث ويكون إثمه مضاعفا ،

(٢) أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم، فهذا يجب عليه الحنث، لان يمينه معصية ، ومنه الحلف على ايذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذي حق حقه الواجب له

(٣) أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه ،فهذا طاعة فيندب له الوفاء ويكره الحنث ، كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا في النذر

(٤) أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه ، فيستحب له الحنث ويكره التمادي، كذا قالوا، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقا أو بالتفصيل الآتي فيما بعده

(٥) أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه .قال الشوكاني فان كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كما لو حلف لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما ففيه عند الشافعية خلاف ، وقال ابن الصباغ ــ ورجحه المتأخرون : ان ذلك يختلف باختلاف الاحوال ، وإن كان مستوي الطرفين فالاصح ان التمادي أولى (أي من الحنث) لانه قال أي في الحديث السابق « فليأت الذي هو خير » الخ اهـ

أقول وقد غفلوا عن نهي القرآن عن تحريم الطيبات مطلقا ، وان آية كفارة الايمان وردت في هذا السياق ، والظاهر أن الحنث واجب اذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام، دون ما اذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذي في هذه الصحفة مثلا ، فان الاول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهليـة في تحريم بعض الطيبات ، وكفر بنعم الله ، والثاني أمر عارض لا يشبه التشريع فان كان في الحنث فائدة كمجاملة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبدالله بن رواحة في تحريمه الطعام ثم أكله منه لاجل الضيف كما تقدم في تفسير الآية السابقة ، وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له في واقعة معلومة وامتن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم تحلة أيمانهم كما هو مبين في أول سورة التحريم ، وكل ما يدل على تحريم الحلال يسمى يمينا ومثله النذر الذي يلتزم به فعل شيء أو تركه .

﴿ ٣ ــ أقسام الايمان بحسب صيغتها وأحكامها ﴾

راجعت بعد كتابة ما تقدم فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث

وقواعد في الايمان مفصلة أحسن تفصيل في عدة مواضع ومن أخصرها قوله ـ وهي المسألة الخامسة عشر من الجزء الثاني (ص ٨٥) ـ :

«قال شيخ الاسلام: إذا حلف الرجل يمينا من الايمان فالايمان ثلاثة أقسام :

(أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالمخلوقات كالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وتربتهم ونحو ذلك فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم والنهي نهي تحريم في أصح قوليهم ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت ـ وقال ـ ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم» وفي السنن عنه أنه قال «من حلف بغير الله فقد أشرك»

(والثاني) اليمين بالله تعالى كقوله: والله لافعلن فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة إذا حنث فيها باتفاق المسلمين

(والثالث) ايمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تعظيم الخالق لا الحلف بالمخلوقات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعتاق كقوله :ان فعلت كذا فعلي صيام شهر أو الحج الى بيت الله أوالحل علي حرام لا أفعل كذا أو إن فعلت كذا فكل ماأملكه حرام أوالطلاق يلزمني لافعلن كذا أو لا أفعله أو ان فعلته فنسائي طوالق وعبيدي أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه الايمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال ـ قيل اذا حنث لزمه ما علقه وحلف به ـ وقيل لا يلزمه شيء ـ وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجزئه فيه الكفارة والحلف بالطلاق والعتاق يلزمه ما حلف به

وأظهر الاقوال ـ وهو القول الموافق للاقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار ـ أنه يجزئه كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كما قال الله تعالى (ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» فاذا قال : الحل علي حرام لا أفعل

كذا أوالطلاق يلزمني لا أفعل كذا أو ان فعلت كذا فعلي الحج أو مالي صدقة أجزأه في ذلك كفارة يمين فان كفر كفارة الظهار فهو احسن .

وكفارة اليمين يخير فيها بين العتق أواطعام عشرة مساكين أوكسوتهم واذا أطعمهم اطعم كل واحد حراية من الجرايات المعروفة في بلده مثل ان يطعم ثمان أواق أو تسع أواق بالشامي ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في إعطاء الجرايات خبزاً واذا كفر يمينه لم يقع به الطلاق ، وأما إذا قصد إيقاع الطلاق على الوجه الشرعي مثل ان ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في طهر لم يصبها فيه فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة يقصد ايقاع الطلاق عندها مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمرا من الامور فيقول لها :ان فعلته فانت طالق قصده ان يطلقها اذا فعلته ، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف وجماهير الخلف بخلاف من قصده أن ينهاها ويزجرها باليمين ولو فعلت ذلك الذي يكرهه لا يجز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها وإن فعلته لكنه قصد اليمين لمنعها عن الفعل لامريداً أن يقع الطلاق ان فعلته فهذا حالف لايقع به الطلاق في أظهر قولي العلماء من السلف والخلف بل يجزئه كفارة يمين كما تقدم اه

﴿٤ ـ مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام﴾

هذه المسألة مبسوطة في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثاني من فتاوى ابن تيمية وملخصها ان بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدرا بالشرع وبعضهم جعله مقدراً بالعرف. واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم ومنهم ابو حنيفة يطعم كل مسكين صاعا من تمر أو صاعا من شعير أونصف صاع من بر ،وقال بعضهم ومنهم احمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو ربع صاع من بر ،وقال بعضهم ومنهم الشافعي يكفي لكل مسكين مد واحد من أي نوع من هذه الانواع . اقول والصاع أربعة امداد (والمد حفنة من كفي رجل معتدل) فالشافعي يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه أبو حنيفة وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعي في تحديد ذلك كما علمت ، وانما

استنبط من الآثار والعمل المروي عن بعض الصحابة والتابعين

(قال) « والقول الثاني أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد من أوسط مايطعمون أهليهم قدراً ونوعا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق كان مالك يرى في كفارة اليمين أن المد يجزيء في المدينة .قال مالك : وأما البلدان فان لهم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى (من أوسط ماتطعمون أهليكم) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون الاوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى خبز ولحم . وقد بسطنا الآثار عنهم في غير هذا الموضع ، وبينا أن هذا القول هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فان أصله أن مالم يقدره الشارع فانه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف لاسيما مع قوله تعالى (من أوسط ماتطعمون أهليكم) فان أحمد لم يقدر طعام المرأة والولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير المستخدم بطعامه وكسوته في ظاهر مذهبه ، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولا واحداً ، ولا يقدر الجزية في أظهر القولين ولا الخراج الخ

ثم ذكر الخلاف في الادام وبين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والغلاء والاعسار والايسار والصيف والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خبزاً أو أدما من أوسط مايطعم أهله أجزأه ذلك عند أكثر السلف وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين ، وهو أظهر القولين في الدليل فان الله أمر بالاطعام ولم يوجب التمليك ، ورد ما احتج به على وجوب التمليك بأن الشرع أوجب الاطعام لا التمليك ولا التصرف ، ولم يقدر للمسكين مقداراً معينا فيقال انه ربما لم يستوفه في عشائه ، وانما أوجب الله التمليك في صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا ماكان في الرقاب وفي سبيل الله . واذا ملك المسكين مداً من البر أو غيره فربما باعه واشترى بثمنه شيئا لايؤكل فلايكون المكفر مطعما له كما أمره الله تعالى . اه بالمعنى

﴿ ٥ ـ أمر الايمان يبنى على العرف والنية ﴾

أمر الايمان مبني على العرف العام بين الناس بالاجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع فمن حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لا يحنث وإن سماه الله لحما طريا إلا أن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه ، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازيا غير الظاهر فالعبرة بنيته لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره يمينا على شيء فالعبرة بنية المحلف لا الحالف ، وإلا لم يكن للايمان في التقاضي فائدة

روى أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » وفي لفظ لمسلم وابن ماجه « اليمين على نية المستحلف » وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم ، ولفظ «صاحبك» في الحديث يرد هذا التخصيص ، وقال بعضهم الحاكم أو الغريم، وقد حكى القاضي عياض الاجماع على أن الحالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نيته ويقبل قوله . وأما اذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه ، سواء حلف متبرعا أو باستحلاف غيره له ، وظاهر هذا أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الامة والملة ، وأن المستحلف الظالم الذي لا حق له اذا أكره امرأ على الحلف بأنه ينصره ويعينه على ظلمه وورى الحالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنيته ، فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام ولا مانعا من البر والتقوى والاصلاح

واليمين الغموس والصابرة التي يهضم بها الحق أو يقصد بها الخيانة والغش لا يكفرها عتق ولا صدقة ولا صيام، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة ، قال تعالى (ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم) وقال النبي (ص) « من حلف على يمين صبر ـ وفي رواية زيادة ـ وهو فيها فاجر، يقتطع بها مال امريء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » رواه الشيخان وغيرهما قال شراح الحديث : أو مال ذمي ونحوه، وهذا مجمع عليه بين المسلمين ، وفي الاطلاق حديث أبي هريرة مرفوعا عند أحمد وأبي الشيخ « خمس ليس لهن كفارة الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وبهت مؤمن ، ويمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق »

(٩٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩٥) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ، فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٩٦) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقدم في تفسير آية البقرة (٢١٩:٢ يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى حرّم الخمر بالتدريج وصدرنا الكلام هنالك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد في ذلك كما رواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً . وروي في سبب نزول آيات المائدة ان سعد بن أبي وقاص (رض) قال : فيّ نزل تحريم الخمر ـ صنع رجل من الانصار طعاما فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل تحريم الخمر ، فتفاخروا فقالت الانصار: الانصار خير. وقالت قريش: قريش خير. فأهوى رجل بلحي جزور [1] فضرب على أنفي ففزره ـ فكان سعد مفزور الانف ـ قال فأتيت النبي (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر) الآية رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

---

(١) اللحي بفتح فسكون منبت الاسنان والجزور مايجزر من النعم أي يذبح ويجزأ أي ضربه بفك رأس الجزور ، وفي رواية طويلة عند ابن جرير انه لحي بعير .

وابن مردويه وابن النحاس في ناسخه، وروى الطبراني عنه انه نادم رجلا فعارضه فعربد عليه فشجه فنزلت الآيات في ذلك

وعن ابن عباس، قال : انما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار شربوا فلما أن ثمل القوم عبث بعضهم ببعض، فلما أن صحوا جعل يرى الرجل منهم الأثر بوجهه وبرأسه ولحيته فيقول : صنع بي هذا أخي فلان — وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن — والله لو كان رءوفا رحيما ماصنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن في قلوبهم فأنزل الله هذه الآية (يأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر — الى قوله — فهل أنتم منتهون) فقال ناس من المتكلفين : هي رجس وهي في بطن فلان قتل يوم بدر ، وفي بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ان عمر كان يدعو الله تعالى: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا، فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي (ص) فظل على دعائه، وكذلك لما نزلت آية النساء . فلما نزلت آية المائدة دعي فقرئت عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى (فهل أنتم منتهون) قال انتهينا انتهينا

والحكمة فى تحريم الخمر بالتدريج ان الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفا لكثير من المدمنين لها عن الاسلام بل عن النظر الصحيح المؤدي الى الاهتداء به لانهم حينئذ ينظرون اليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجميلة ، فكان من لطف الله تعالى وبالغ حكمته أن ذكرها في سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنيه فيها مجال للاجتهاد ليتركها من لم تتمكن فتنتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضي تحريمها في الاوقات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر، فلم يبق للمصر على شربها إلا الاغتباق بعد صلاة العشاء وضرره قليل. وكذا الصبوح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره الى وقت الظهر ، وقليل ماهم ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركهم الله تعالى على

هذه الحال زمنا قوي فيه الدين ، ورسخ اليقين ، وكثرت الوقائع التي ظهر لهم بها إثم الخمر وضررها ، ومنه كل ماذكر في سبب نزول هذه الآيات

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت في البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) شربها قوم لقوله « منافع للناس » وتركها قوم لقوله (إثم كبير) منهم عثمان بن مظعون ، حتى نزلت الآية التي في النساء (٤ : ٤٣ لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فتركها قوم وشربها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة (انما الخمر والميسر) الآية قال عمر : أقرنت بالميسر والانصاب والازلام؟ بعداً لك وسحقا فتركها الناس ، ووقع في صدور أناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر (؟) بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون : قد كنا نكرمك عن هذا المصرع . وقالوا ماحرم علينا شيء أشد من الخمر ، حتى جعل الرجل يلقى صاحبه فيقول إن في نفسي شيئا فيقول صاحبه لعلك تذكر الخمر ! فيقول نعم ، فيقول إن في نفسي مثل مافي نفسك حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه فقالوا : كيف نتكلم ورسول الله (ص) شاهد (أي حاضر) وخافوا أن ينزل فيهم (أي قرآن) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة فقالوا : أرأيت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبدالله بن جحش أليسوا في الجنة ؟ قال « بلى » قالوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر ؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه ؟ فقال قد سمع الله ماقلتم فان شاء أجابكم» فأنزل الله (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟) فقالوا انتهينا . ونزل في الذين ذكروا حمزة وأصحابه (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية ، ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهاد بعض الصحابة في آيتي البقرة والنساء وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة ومنه حديث لابي هريرة وآثار سيأتي بعضها في سياق تفسير الآيات

﴿ ياأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان ﴾

(الخمر) كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية ، وقيل شرعية

فقط وهو قول ضعيف ، وقيل إن الخمر مااعتصر من ماء العنب اذا اشتد وهذا أضعف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع ، وقد بينا ذلك في تفسير آية البقرة (ص٣٣١ ج٢)

ومن أحسن مارد به على أصحاب هذا القول وأخصره قول القرطبي الاحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لايكون إلا من العنب ، وما كان من غيره لايسمى خمراً ولا يتناوله اسم الخمر . وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابة، لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الامر بالاجتناب تحريم كل مايسكر ولم يفرقوا بين مايتخذ من العنب وبين مايتخذ من غيره ، بل سووا بينهما وحرموا كل مايسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الاراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « من الحنطة خمر ومن الشعير خمر ، ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروي أيضا أنه خطب عمر على المنبر وقال: ألا ان الخمر قد حرمت وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ماخامر العقل - وهو في الصحيحين وغيرهما - وهو (أي عمر) من أهل اللغة اه

وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي وهذا التعقيب ضعيف ولا يغني عن الحنفية شيئا ، لانهم لا يقولون إن المسكر من غير عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعا . ووجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسما لعمل شرعي لم يكن معروفا قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة تتناوله بطريق المجاز اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول مانزل من الآيات في الخمر . وقد نزلت آية البقرة جوابا عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سألوه (ص) عن خمر عصير العنب خاصة وانه هي المقصودة بالجواب بأن فيها اثما كبيراً ومنافع للناس، وان غيرها ألحق بها في التحري

بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية

وقد بينا فيما أوردناه آنفا من اسباب النزول انه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر وان بعضهم كان يود لو يجد مخرجا من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها اثما مع تصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الاثم ولاجله تركها بعضهم وتفصى منه آخرون بتخصيص الاثم بما كان ضررا محضا لا منفعة فيه والنص قد أثبت ان في الخمر منافع وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالنهي عنها كما رأيت وكما ترى بعد. وقلما كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ماكان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا الى اهراق ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال: نزل تحريم الخمر وان بالمدينة يومئذ لخمسة أشربة مافيها من شراب العنب شيء، وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحيهما عن أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبيّ بن كعب وسهيل بن بيضاء ونفراً من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى آت من المسلمين فقال. أما شعرتم ان الخمر قد حرمت؟ فقالوا حتى ننظر ونسأل. فقالوا ياأنس اسكب ما بقي في إنائك، فوالله ماعادوا فيها، وما هي إلا التمر والبسر، وهي خمرهم يومئذ، هذا لفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى أبادجانة ومعاذ ابن جبل في رهط من الانصار، وفي رواية الصحيحين انه كان يسقيهم الفضيخ، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان[1] وينبذان في الماء، فاذا اشتد واختمر كان خمراء، وكان هذا أكثر خمر المدينة كما صرح به أنس، وفي رواية لمسلم عنه: كنت ساقي القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة ـ وما شرابهم إلا الفضيخ البسر والتمر ـ فاذا منادينادي، فقال اخرج فانظر، فخرجت فاذا مناد ينادي: ألا ان الخمر قد حرمت، قال فجرت في سكك المدينة، فقال أبو طلحة: اخرج فاهرقها، فهرقتها. الحديث

نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعا «حرمت الخمر قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب» وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه،

[1] الفضخ كسر الشيء الاجوف والشدخ كسر الشيء الرطب والاجوف وبابهما منع

وبين النسائي علله ومن خالف فيه . ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الاشربة التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب او الزبيب أو التمر او البسر او غير ذلك ، وأما سائر الاشربة التي ليس من شأنها الاسكار كالنبيذ (١) الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ماينبذ من تمر او زبيب اوغيرهما في الماء حتى ينضج ويحلو ماؤه فشربه حلال مالم يصل الى حد الاسكار،

ومن المعلوم أن الانبذة يسرع اليها الاختمار في بعض البلاد كالحارة وبعض الاواني كالقرع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها وان لم تختمر، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور الى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو انما يسكر كثيره إذا تغير ولو بحموضة قليلة . وذهب بعضهم إلى أنه لايحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لانه لا يسمى خمراً فيتناوله النص ،فاذا كان مايشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر،فان صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعا كما هو المتبادر من فهم الصحابة للآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنها ماخامر العقل ، أو شرعا فقط، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الاحكام .

وقد قال النبي ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه مسلم وابو داود والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني « كل مسكر خمر وكل خمر حرام »

وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين : الخمر عصير العنب اذا أسكر ، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الاطلاق ينصرف اليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحيحين والمسانيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصح من نقل جميع اللغويين للغة

ولما لم يجد من اطلع من الحنفية على الاحاديث السابقة ونحوها تفصيا منها للاتفاق على صحة الكثير منها حملوا إطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير ، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن

(١) هو ما يسمى في مصر بالخشاف وفي سورية بالنقوع ـ والصواب النقيع ـ وأما مايسمى بالنبيذ الآن فهو الخمر المجمع على تحريمها

عمر قال « لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء » وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها وبأي مناسبة قالها ، فيحتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر ما معناه ان الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وإنما كانت خمور أهلها من التمر والبسر في الغالب . ويحتمل أن يكون معنى كلامه ان الله حرم الخمر ولاجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء ، وبهذا يجمع بين سائر الاحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه وإلا كانت متعارضة، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ما قالوه ولا يمكن الجمع بينها وبين ما عارضها بحمل ما خالفها على المجاز ؛ لان تلك العبارات تأبى أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته « ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة ـ العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ما خامر العقل » . فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمرة العنب وهي من خمسة أشياء الخ ؟ أم يمكن أن يقال : نزل تحريم ما يشبه الخمر في الاسكار وهو من خمسة أشياء العنب والتمر ؟ ألا ان هذا لا يقوله أحد يفهم العربية ، وان كان يجيز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ما لا يجيزه الحنفية

أطلنا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لانه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ما ورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها ، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمور أشد من خمرة العنب ضرراً في الجسم والعقل باتفاق الاطباء ، وأشد ايقاعا في العداوة والبغضاء ، وصداً عن ذكر الله وعن الصلاة . والقول بأنه لا يحرم منها قطعا إلا ما كان من عصير العنب وأنه انما يحرم من غيرها القدر المسكر فقط ، يجري الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة ، والقليل يدعو إلى الكثير فالادمان فالاهلاك ، ففي هذا القول مفسدة عظيمة ، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع شرور كثيرة

وأما الميسر فهو في أصل اللغة القمار بالقداح في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة وقد بينا الاقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٢ ج ٢) وبينا هنالك معنى القداح التي كانوا يتقامرون بها وهي

الازلام والاقلام والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القداح العشر التي يتقامرون بها وبين ماكانوا يستقسمون به للتفاؤل والتشاؤم في تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة(ص ٤٧ ـ ٥١ ج٦)

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ماأباحه الشرع من المراهنة في السباق والرماية وقد ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض) انه قال الشطرنج من الميسر ، رواه ابن أبي حاتم. وروي أيضا عن عطاء ومجاهد وطاوس أو اثنين منهم ـ قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز، وروي عن رشدين[1] بن سعد وضمرة بن حبيب قالا : حتى الكعاب والجوز والبيض التي تلعب بها الصبيان، وعن ابن عمر : الميسر هو القمار ، وعن ابن عباس : الميسر هو القمار كانوا يتقامرون في الجاهلية إلى مجيء الاسلام فنهاهم الله عن هذه الاخلاق القبيحة . وعن سعيد بن المسيب كان ميسر أهل الجاهلية بيع اللحم بالشاة والشاتين (أي من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره

ثم ذكر حديث أبي موسى الاشعري عند ابن أبي حاتم «اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجراً فانها من الميسر »وقال حديث غريب وفسر الكعاب بالنرد . وأقول الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبي العاتكة عن علي بن يزيد ، وعلي هذا ضعيف وضعفوا عثمان في روايته عنه

ثم ذكر حديث بريدة بن الخصيب الاسلمي « من لعب بالنرد شير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه » رواه مسلم ، ولعل الحكمة في تشبيه اللعب به بما ذكر ان المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الانعام الذي كانت العرب تقامر عليه في الجاهلية .وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأحمد وأبي داود وابن ماجه « من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله » وقد روي مرفوعا وموقوفا على أبي موسى من قوله

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج انه من النرد وان عليا قال انه من الميسر

«١» رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلا صالحاً فأدركته غفلة الصالحين فخلط في الحديث فحكموا بضعفه لذلك

قال: ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمهم الله تعالى

أقول: ان ماروي عن علي كرم الله وجهه هو الذي بين لنا وجه ماورد في النرد (وهو المسمى الآن بالطاولة) من الحديث، وهو انه كان من لعب القمار، ويؤيده التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم. والظاهر ان من حرم الشطرنج حرمه من حيث كونه قماراً ، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لان أكثر لاعبيه يفرطون في الاكثار منه ، وسنزيد المسألة بيانا في تفسير الآية التالية

وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد: هي حجارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها ، ذكره ابن كثير أيضاً . وروي انهم كانوا يعبدونها ويتقربون اليها . وتحقيق ذلك تقدم في تفسير (وما ذبح على النصب) في أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهي قداح أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون بها في الجاهلية لأجل التفاؤل أو التشاؤم، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها في أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ ج ٦) وبينا الفرق بين خرافة الاستقسام وسنة الاستخارة فيراجع هنالك

وأما الرجس فهو المستقذر حساً أو معنى. وقال الزجاج : الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل ، فبالغ الله في ذم الاشياء المذكورة في الآية فسماها رجسا . أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى القذارة الحسية إلا قوله تعالى (٦ : ١٤٥ قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس) بناء على أن قوله « فانه رجس » عائد الى جميع ماذكر ، أي فان ذلك أو ماذكر رجس، ومثله (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره) أي من ثمر ذلك أو ماذكر، واستشهد الزمخشري لهذا الاخير بقول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

وذكر ان رؤبة سئل عن ذلك فقال: أردت كأن ذلك، ويحتمل أن يراد بالرجس انها قذر معنوي من حيث كونها ضارة ومحتقرة تعافها الانفس. وقد فسر بعضهم الرجس

في الآية التي نفسرها بالمأثم وهو ما كان ضاراً ، وقد بينا ضرر الخمر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الراغب : الرجس الشيء القذر، يقال رجل رجس ، ورجال ارجاس، قال تعالى (رجس من عمل الشيطان) والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع، وإما من جهة العقل ،وإما من جهة الشرع ،وإما من كل ذلك كالميتة فان الميتة تعاف طبعا وعقلا وشرعا . والرجس من جهة الشرع الخمر والميسر، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نبه بقوله (وإثمهما أكبر من نفعهما) لان كل مايوفي إثمه على نفعه فالعقل يقتضي تجنبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث ان الشرك بالعقل أقبح الاشياء ، قال تعالى (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم) الخ

وقوله تعالى (رجس من عمل الشيطان) نص في كون الرجس معنويا ، وهو محمول على جميع ماذكر من الخمر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال في آية أخرى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الاوثان، وأما رجس الخمر والميسر فبيانه في الآية التالية .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية على كون الخمر نجسة العين فتكلفوا كل التكلف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الخمر وخبر ماعطف عليها محذوف، ولو سلم لهم هذا لما كان مفيداً لنجاسة الخمر نجاسة حسية، فان نجس العين ما كان شديد القذارة كالبول والغائط ، والخمر ليست قذرة العين، والصواب ان (رجس) خبر عن الخمر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعاً للجمهور، لان هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولانه الاصل في الاخبار عن المبتدإ وما عطف عليه، ولانه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلأنه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، كقوله تعالى (انما المشركون نجس) أو لأن في الكلام مضافا تقديره ان تعاطي ماذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى (من عمل الشيطان) تفسير وايضاح لكون ماذكر رجسا ، ومعنى كونها من الشيطان انها من الاعمال التي زين لاعدائه

بني آدم ابتداعها وايجادها ، ثم هو يوسوس لهم بان يعكفوا عليها ،ويزينها لهم،لما فيها من شدة الضرر بهم

﴿فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ أي فاذا كان الامر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله - أوفاجتنبوا ما ذكر كله أي ابعدوا عنه وكونوا في جانب غير الجانب الذي هو فيه ،رجاء أن تفلحوا وتفوزوا بما فرض عليكم من تزكية أنفسكم،وتحليتها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامة أبدانكم والتواد والتآخي فيما بينكم ، وتعاطي ماذكر يصد عن ذلك ويحول دونه كما بينه تعالى بقوله :

﴿انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الاولى من الانصاب والازلام لان بيان تحريمهما هو المقصود بالذات ،وقد تقدم في أول السورة (أي في الآية الثالثة منها) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالازلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوهما لانهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية. والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها،ولذلك قال عمر عند نزول الآية: اقرنت بالميسر والانصاب والازلام؟ بعدا لك وسحقا فعلم من ذلك أن ذكر الانصاب والازلام - وهما من الخرافات الاعتقادية - ولزهما مع الخمر والميسر - وهما من الرذائل المالية والاجتماعية - قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية ، وأنه لا يليق شيء منه باهل الحنيفية .

والعداوة ضرب من التجاوز الذي هو أصل معنى مادة (عدا يعدو) وهو تجاوز الحق الى الايذاء قال في لسان العرب : والعادي الظالم يقال : لاأشمت الله بك عاديك - أي عدوك الظالم لك قال أبو بكر: قول العرب فلان عدو فلان: معناه فلان يعدو على فلان بالمكروه ويظلمه اه وقالوا أيضا العدو ضد الصديق وضد الولي أي الموالي فعلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية، والبغضاء انفعال في القلب وأثر في النفس فهو ضد المحبة فالعداوة والبغضاء يجتمعان ويوجد أحدهما دون الآخر

أما كون الخمر سببا لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الاصدقاء منهم

فمعروف وشواهده كثيرة ،وعلته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الانسان - أي يمنعه من الاقوال والاعمال القبيحة التي تسوء الناس - ويستولي عليه حب الفخر الكاذب ، ويسرع اليه الغضب بالباطل ، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب ، فقلما تكون رذائلهم قاصرة عليهم ، غير متعدية إلى غيرهم ، وكثيرا ماتتعدى الى غير من يشرب معهم ، كالاهل والجيران ،والخلطاء والعشراء.
وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك ،ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى العداوة والبغضاء والهرج والقتال ، حديث علي كرم الله وجهه مع عمه حمزة (رض) وملخصه انه كان له شارفان (ناقتان مسنتان) أراد أن يجمع عليهما الاذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويبيعه للصواغين ليستعين بثمنه على وليمة فاطمة عليها السلام عند إرداة البناء بها وكان عمه حمزة يشرب الخمرة مع بعض الانصار ومعه قينة تغنيه - فانشدت شعراً حثته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشَّرب فثار حمزة وجبّ اسنمتهما وبقر خواصرهما وأخذ من أكبادهما . فلما رأى علي ذلك تألم ولم يملك عينيه وشكا حمزة الى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة - ومعه علي وزيد بن حارثة - فتغيظ عليه وطفق يلومه وكان حمزة ثملا قد احمرت عيناه فنظر الى رسول الله ﷺ وقال له ولمن معه وهل أنتم إلا عبيد لابي ؟ فلما علم النبي ﷺ انه ثمل نكص على عقبيه القهقرى وخرج هو ومن معه ،والحديث في الصحيحين ، ولولا حلم الرسول وعصمته وعقله، وأدب علي وفضله ، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه ، لما وقفت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده .

وان حوادث العداوة والبغضاء التي يثيرها السكر ، وما ينشأ عنها من القتل والضرب ،والعدوان والسلب ، والفسق والفحش ، ومن إفشاء الاسرار ،وهتك الاستار ، وخيانة الحكومات، والاوطان ، قد سارت باخبارها الركبان،وما زالت حديث الناس في كل زمان ومكان

وأما الميسر فهو مثار للعداوة والبغضاء أيضا ولكن بين المتقامرين ، فان تعدام فالى الشامتين والعائبين ، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين. وان

المقامر ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يمقته كل أحد .

قال الفخر الرازي : وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الاموال ، لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، والى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ! ! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيراً مسكينا ، ويصير من أعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين له . اه

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة ـ وهو مفسدتهما الدينية فهو أظهر من كونهما مثاراً للعداوة والبغضاء ـ وهو مفسدتهما الاجتماعية ـ لأن كل سكرة من سكرات الخمر، وكل مرة من لعب القمار، تصد السكران واللاعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين، إذ السكران لا عقل له يذكر به آلاء الله وآياته ، ويثني عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر لله، وزيادة أعمال تؤدي بنظام لغرض وقصد، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية الى اللعب الذي يرجو منه الربح ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يذكر الله تعالى بها ، أو يتذكر أوقات الصلاة وما يجب عليه من المحافظة عليها ، ولعله لا يوجد عمل من الاعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ماسواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى ان المقامر ليقع الحريق في داره ، وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويُستصرَخ ويستغاث فلا يُصرخ ولا يُغيث، بل يمضي في لعبه ، ويكل أمر الحريق الى جند الاطفاء ، وأمر المصابين من الاهل إلى المواسين أو الاطباء ،ومازال الناس يتناقلون النوادر في ذلك عن المقامرين ، من الاولين والمعاصرين

على أن المقامر اذا تذكر الصلاة اوذكّره غيره بها ،وترك اللعب لأجل أدائها ، فانه لا يكاد يؤدي منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر اوخشوع ، ولاسيا إذا كان يريد أن يعود الى اللعب . نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذ لا يكاد يأتي منه ضبط أفعالها، ولكن السكران قد يفضله بأعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل .فكم من سكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبكي ويدعو

الله تعالى أن يتوب عليه، نقيت مرة سكرانا في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويبكي ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر و يغفر لي ، انت ابن الرسول ، ودعاؤك مقبول. وأمثال هذا الكلام ، واذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل ، فهو بالاولى لا يقبل صلاة المقامر الذي يقف بين يديه، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه ، فلا يتدبر القرآن ،ولا يخشع للرحمن، وهو عاقل مكلف قادر على مجاهدة نفسه ، وتوجيهها إلى مراقبة ربها . ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته افتاء الفقهاء بصحتها ، اذا كملت شروطها وفروضها، فما كل صحيح عند علماء الرسوم بمقبول ، (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)

قد يقال ان الله تعالى قد بين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر ـ إحداهما اجتماعية والاخرى دينية ، والدينية تصدق على الالعاب التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج ، فالظاهر أن تعد بذلك محرمة كالميسر لانها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وإن كان اللعب بها على غير مال ؟ قال السيد الآلوسي في هذا المقام من تفسيره (روح المعاني): وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج يجري بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ماينفر منه الفيل ، وتكبوله الفرس ، ويصوح من همومه الرخ بل يتساقط ريشه ، ويحار لشناعته بيذق الفهم ، ويضطرب فرزين العقل ، ويموت شاه القلب ، وتسود رقعة الاعمال . اهـ

وأقول ان اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرما بالنص كما تقدم ، واذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريمه قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجسا من عمل الشيطان ، موقعا في العداوة والبغضاء ، صاداً عن ذكر الله وعن الصلاة ، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائمًا أو في الغالب. ولا سبيل إلى اثبات هذا ، وانا نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والحلف الباطل ، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده ، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أثنائه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلا ، ومن ذلك ماهو مباح وماهو مستحب أو واجب . كلعب

الخيل والسلاح والاعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته ، وانما عيب الشطرنج من أنه أشد الالعاب إغراء باضاعة الوقت الطويل ، ولعل الشافعي كرهه لاجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجرأة على التحريم والتحليل، بغير حجة ولا دليل

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكده بقوله ﴿ فهل أنتم منتهون ﴾ فهذا استفهام يتضمن الامر بالانتهاء . قال الكشاف : من أبلغ ماينهى به كأنه قيل قد تلي عليكم مافيهما من أنواع الصوارف والموانع فهل أنتم مع هذه الصوارف منتهون ؟ أم أنتم على ماكنتم عليه كان لم توعظوا ولم تزجروا ؟

قال هذا بعد بيان ماأكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما بينوها به وأوسع فنقول

(أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجسا وكلمة الرجس تدل على منتهى القبح والخبث ولذلك أطلقت على الاوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوما من كلمة الخبيث ، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث، وقد قال النبي (ص) « الخمر أم الخبائث » رواه الطبراني في الاوسط من حديث عبدالله ابن عمرو وقال « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته » رواه الطبراني في الكبير من حديث عبدالله بن عمرو وكذا من حديث ابن عباس بلفظ « من شربها وقع على أمه » الخ وليس فيه ترك الصلاة ، وقد علم السيوطي على هذه الاحاديث في جامعه بالصحة

(ثانيها) أنه صدر الجملة بانما الدالة على الحصر للمبالغة في ذمهما ، كأنه قال ليست الخمر وليس الميسر إلا رجسا فلا خير فيهما البتة

(ثالثها) أنه قرنهما بالانصاب والازلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك ، وقد أورد المفسرون هنا حديث « مدمن الخمر كعابد وثن » رواه ابن ماجه عن أبي هريرة، وفي سنده محمد بن سليمان الاصبهاني صدوق يخطيء ضعفه النسائي

(رابعها) أنه جعلهما من عمل الشيطان ، لما ينشأ عنهما من الشرور والطغيان،

وهل يكون عمل الشيطان ، إلا موجبا لسخط الرحمن؟

(خامسها) أنه جعل الامر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك لانه يفيد الامر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيدعن جانب المتروك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك والاوثان وسائر مصادر الطغيان، وترك الكبائر عامة وقول الزور الذي هو من أكبرها ، قال تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور) وقال (واجتنبوا الطاغوت) كما قال (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) وقال (الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللمم)

(سادسها) أنه جعل اجتنابهما معداً للفلاح ومرجاة له ، فدل ذلك على أن ارتكابهما من الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة

(سابعها وثامنها) أنه جعلهما مثاراً للعداوة والبغضاء وهما شر المفاسد الدنيوية المتعدية إلى أنواع من المعاصي في الاموال والاعراض والانفس، ولذلك سميت الخمرة بأم الخبائث وأم الفواحش ، وقد قيل إن امرأة فاسقة راودت رجلا صالحا عن نفسه فاستعصم فسقته الخمر فزنى بها وأغرته بالقتل فقتل ، حكوا هذا عن بعض الامم الغابرة ومثله كثير في هذا الزمان . وقد قال بعض الفساق في مصر : انه لولا السكر لقل أن يوجد في الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات . وقد علم مما تقدم أن هاتين مفسدتان منفصلتان ؛ لان العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان

(تاسعها وعاشرها) أنه جعلهما صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين وعماده ، وزاد المؤمن وعتاده ، وقد علم مما تقدم أيضاً أن الصد عن ذكر الله غير الصد عن الصلاة

(حادي عشرها) الامر بالانتهاء عنهما بصيغة الاستفهام المقرون بفاء السببية وهل يصح الفصل بين السبب والمسبب ؟ وفي الآية التالية ثلاثة مؤكدات أخرى نوردها معدودة مع ماقبلها :

(ثاني عشرها) قوله عز وجل ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ أي أطيعوا الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرهما ، كما تجتنبون الانصاب

والازلام أوأشد اجتنابا وفي كل شيء ، وأطيعوا الرسول فيما بينه لكم مما نزله الله عليكم ومنه قوله « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد تقدم قريبا

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿ واحذروا ﴾ أي احذروا عصيانهما أو ما يصيبكم إذا خالفتم أمرهما من فتنة الدنيا وعذاب الآخرة ، فانه ماحرم عليكم الا ما يضر كم في دنياكم وآخرتكم قال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم)

(رابع عشرها) الانذار والتهديد في قوله ﴿ فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين ﴾ أي فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة، فاعلموا أنما على رسولنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا وقد بلغه وأبانه وقرن حكمه باحكامه وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه في ابانه ، كما قال (فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وانما الحساب لاجل الجزاء .

لم يؤكد تحريم شيء في القرآن مثل هذا التأكيد ولا قريبا منه ، وحكمته شدة افتتان الناس بشرب الخمر وكذا الميسر ، وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال اليه من أحكام الاديان التي تخالف أهواءهم ، كما أولت اليهود أحكام التوراة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره ، وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمور بتسميتها بغير اسمها إذ قالوا هذا نبيذ أو شراب لا يسكر الا الكثير منه وقد أحل مادون القدر المسكر منه فلان وفلان - يقولون ذلك فيما هو خمر لاحظ لهم من شربه الا السكر

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بان هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر لان الله قال «فاجتنبوه» ولم يقل :حرمته فاتركوه. وقال« فهل أنتم منتهون » ولم يقل فانتهوا عنه. وقال بعضهم سألنا هل أنتم منتهون ؟ فقلنا لا . ثم سكت وسكتنا ، ويصدق على هؤلاء قوله تعالى (اتخذوا دينهم هزوا ولعبا) ويمكن أن يقال إن هذا الغلو قلما يصدر عمن كان صحيح الايمان - فما قاله تعالى أبلغ في تحريم مما قالوا أما المؤمنون فقد قالوا انتهينا ربنا وقال بعضهم انتهينا ، انتهينا أكدوا الاستجابة

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية ، حتى شق عليهم تحريمها فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية ، وكانوا قد اجتهدوا في آية البقرة لان الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية كما بيناه غير مرة ، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمور في الشوارع والازقة حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا ، وقد قدح بعض أذكيائهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها ، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئا ، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها. وهاك بعض ماورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

روى البيهقي في شعب الايمان عن أبي هريرة قال قام رسول الله فقال « ياأهل المدينة ان الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدري لعله سينزل فيها أمر » ـ أي قاطع ـ ثم قام فقال « ياأهل المدينة ان الله قد أنزل الي تحريم الخمر ، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربها »

وأخرج مسلم وأبو يعلى وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال « ياأيها الناس ان الله قد عرض بالخمر فمن كان عنده منها شيء فليبعه ولينتفع به » فلم نلبث الا يسيراً حتى قال « ان الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبع » قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها فسفكوها في طرق المدينة

واخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله ﷺ « ان ربكم يقدم في تحريم الخمر » ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ « ان ربكم يقرب في تحريم الخمر » ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك

وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال : أول ما نزل من تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) الآية فقال بعض الناس نشربها لمنافعها وقال آخرون لاخير في شيء فيه اثم ثم نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة

وأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس نشربها ونجلس في بيوتنا ، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (ياأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر) الآية فنهاهم فانتهوا ، وأخرج أيضاً عن قتادة في تفسير آية النساء أنه قال : ذكر لنا أن نبي الله (ص) قال حين نزلت هذه الآية « إن الله قد تقرب في تحريم الخمر ، ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الاحزاب[١] وعلم أنها تسفه الاحلام وتجهد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة »

وروى أحمد عن أبي هريرة قال : حرمت الخمر ثلاثة مرات ، ثم ذكر نزول الآيات الثلاث وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن ، وقال في آية النساء : ثم أنزل الله آية أغلظ منها ، أي من آية البقرة ، وقال مثل ذلك في آية المائدة. وبيانه ان الاولى تحريم ظني والثاني تحريم قطعي في معظم الاوقات والثالث قطعي مستغرق لكل زمن

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل دلالة قاطعة على أن النبي ﷺ والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى حرم الخمر تحريما باتا لاهوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن يسكر شاربه ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وأنه كان تعريضا فجعلته آية المائدة تصريحا ، أو أن آيتي البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له إفادة ظنية كما قلنا من قبل ، وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من الخمور عند نزول الآية ، وكان كلها أو أكثرها من خمر التمر والبسر الذي يكثر في المدينة وأنهم لم يجدوا لهم مخرجا من ذلك بتأويل ولا رخصة

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة وقد سألوا عنها النبي ﷺ ماحكمها اذا صار يسكر كثيرها أو مطلقا ، قال أبو موسى الاشعري : قلت يارسول

«١» كانت غزوة الاحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقبة ومال اليه البخاري. وقال ابن اسحاق في شوال من سنة خمس وعليه أهل المغازي أي بعد غزوة أحد بسنة كاملة. وذكر ابن اسحاق أن تحريم الخمر كان في غزوة بني النضير وكانت سنة اربع على الراجح .وقال الدمياطي في سيرته كان تحريمها عام الحديبية أي سنة ست

الله أفتنا في شرابين كنا نصنعهما باليمن ـ البتع وهو من العسل ينبذ حتى يشتد ـ والمزر ـ وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد ، قال وكان رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم بخواتمه فقال « كل مسكر حرام » رواه أحمد والشيخان ، وفي حديث علي كرم الله وجهه : أن رسول الله ﷺ نهاهم عن الجعة. رواه أبو داود والنسائي وغيرهما . والجعة بكسر ففتح نبيذ الشعير وتسمى بالافرنجية « بيرا »

والاصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضج فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ولم يقصد به أن يترك ليختمر ويصير مسكراً كما تقدم ، ونزيد عليه أن النبي ﷺ نهى عن النبذ في الاواني التى يسرع اليها الاختمار لعدم تأثير الهواء فيها كالحنتم أي جرار الفخار المطلية ، والنقير أي جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المقير أي المطلي بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ، ثم بين أن الظروف لاتحل ولا تحرم وأذن بالنبذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ كان ينبذ له الزبيب فيشربه اليوم والغدو بعد الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق . رواه أحمد ومسلم ، أي يصير بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً وفي آخرها كان يحتاط النبي ﷺ فلا يشربه بل يسقيه الخادم أو يريقه لئلا يختمر ويشتد فيصير خمراً والعبرة بالاسكار وعدمه

﴿ فائدة تتبعها قاعدة ﴾ علم من الروايات التي أوردناها آنفا أن بعض الصحابة فهم من آيتي البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منهما مخرجا بالاجتهاد . وكان من سنة النبي ﷺ أن يعذر المجتهدين في اجتهادهم وإن كان بعضهم مخطئا فيه، وقد يجيزه له اذا كان قاصراً عليه : أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال « أصبت » وأجنب آخر فتيمم وصلى إذ لم يجد الماء فذكره له كالاول ، فقال له ماقال للأول « أصبت » رواه النسائي . وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنابة مع وجود الماء خوفا من البرد وصلى إماما فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) رواه

أحمد والبخارى تعليقا وأبو داود والدارقطي ، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجنابة وفقد الماء « عليك بالصعيد فانه يكفيك » رواه البخارى

ويؤخذ من هذه الاحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحا ، فان النبي (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عندما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك، مع كونه فهم من آيتي البقرة والنساء تحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا ان التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية وعدم تضليل أحد منهم لمخالفه ، وتعلم أيضاً ان ماقال العلماء بتحريمه اجتهاداً منهم لايعد شرعا يعامل الناس به ، وانما يلتزمه من ظهر له صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتهما عليه غير صريحة . وان في تعريض كلام الله ورسوله حكما ، وسيأتي لهذا المبحث تتمة في تفسير (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم)

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴾

ورد في عدة روايات تقدم بعضها ان بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في الخمر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر ويأكلون الميسر ، ولا سيما من حضر منهم غزوتي بدر وأحد ، وكان أمر الخمر عندهم أهم ، ومنهم من كلم النبي(ص) في ذلك . وفي رواية انهم سألوا عمن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وان هذه الآية نزلت جوابا لهم ، وقيل ان الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب، ختما للسياق بما يتعلق بحال من بديء بهم ، والروايات المأثورة على الاول

الطعام ما يؤكل ، والطعم (بالفتح) مايدرك بذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرهما . يقال : طعم (كعلم وغنم)فلان بمعنى أكل الطعام — وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه، استعمل في ذوق طعم الشيء من طعام وشراب

بأخذ قليل منه بمقدم الفم . ومن الاول قوله تعالى (فاذا طعمتم فانتشروا) أي أكلتم ، ومن الثاني (فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني) أي لم يذق طعم مائه . قال الجوهري : الطعم بالفتح مايؤديه الذوق، يقال طعمه مر أو حلو. وقال: طعم يطعم طعما (بالضم) فهو طاعمٌ اذا أكل أو ذاق ـ مثل غنم يغنم غنما فهو غانم ـ فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الاعرابي :

فأما بنو عامر بالنسار غداة لقونا فكانوا نعاما

نعاما بخطمة صعر الخدو د لاتطعم الماء إلا صياما

شبههم بالنعام التي لاترد الماء ولا تذوقه . وصرح في لسان العرب بأن طعم بمعنى أكل الطعام وانه اذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل ويشرب . واستشهد المفسرون بقول الشاعر:

فان شئت حرمت النساء سواكم وان شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا

النقاخ بالضم الماء البارد ، والبرد النوم . قال الزمخشري : ألا ترى كيف عطف عليه البرد وهو النوم . ويقال : ماذقت غماضا . اه

وقال الآلوسي في تفسيره : وأما استعماله (أي طعم الماء) بمعنى شربه واتخذه طعاما فقبيح إلا أن يقتضيه المقام ، كما في حديث « زمزم طعام طعم وشفاء سقم » فانه تنبيه على انها تغذي بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ماحكي أن خالداً القسري قال على منبر الكوفة وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد : اطعموني ماء ، فعابت عليه العرب ذلك وهجوه به ، وحملوه على شدة جزعه وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لما جد في الهرب

وألحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق في الخطب

لان ذلك انما عيب عليه لانه صدر عن جزع فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى الصحيح ، وإلا فوقوع مثله في كلامهم مما لاينبغي أن يشك فيه . اه

أقول أما الحديث فرواه ابن أبي شيبة والبزار بسند صحيح وهو على تشبيه مائها بالغذاء فليس مما نحن فيه. وأما كلام خالد فهو لحن إلا أن يريد به أذيقوني طعم الماء ـ مبالغة في طلب القليل منه أو ارادة ترطيب اللسان. لان الكلام يجفف

الريق - ، ولا يقع مثله في كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذا لا يمكن أن يكون طعم في القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الأكل تغليبا له ، فيجعل « طعموا » هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر . كتغليب الاكل في كل استعمال في مثل النهي عن أكل أموال اليتامى وأكل أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدي الى هذا الايضاح بهذا التدقيق

والجناح مافيه مشقة او مؤاخذة . أنشد ابن الاعرابي :

ولاقيت من جُمْلٍ وأسباب حبها   جناح الذي لاقيت من ترِبها قبلُ

وقال ابن حِلزة :

أعلينا جناح كندة أن يغـ   ـنم غازيهم ومنا الجزاء

ويفسرونه غالبا بالاثم وهو مافيه الضرر ، والضرر يكون دينيا ودنيويا، ولم يستعمل في القرآن إلا في حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة

ومعنى الآية على رأي الجمهور « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات » من الاحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين « جناح » إثم ولا مؤاخذة « فيما طعموا » أكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمهما — ولا في غير ذلك مما لم يكن محرما ثم حرم « إذا ما اتقوا » أي إذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرماً عليهم — ومنه الاسراف في الاكل والشرب من المباح « وآمنوا » بما كان قد نزله الله تعالى « وعملوا الصالحات » التي كانت قد شرعت كالصلاة والصيام والجهاد « ثم اتقوا » ماحرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به « وآمنوا » بما نزل فيه وفي غيره — كما قال (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون . وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا إيمانا) « وعملوا الصالحات » التي هي من لوازم الايمان ، « ثم اتقوا » أي ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعاوابتعاداً عن الحرام ، « وأحسنوا » أعمالهم الصالحات بان أتوابها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها بنوافل الطاعات « والله يحب المحسنين » فلا يبقي في قلوبهم أثراً من الآثار السيئة التي وصف بها الخمر والميسر من الايقاع في العداوة والبغضاء والصد عن ذكر

الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزينتها الذي يمد نور الايمان

وطالما استشكل المفسرون اشتراط ما اشترطته الآية لنفي الجناح من التقوى المثلثة والايمان المثنى والاحسان الموحد، وطالما ضربوا في بيداء التأويل واستنباط الآراء ، وطالما رد بعضهم ماقاله الآخرون في ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على أن الله تعالى لايؤاخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريمه كما قال تعالى بعد ذكر محرمات النكاح (إلا ماقد سلف) فقيل ان ماذكر ليس بشرط لرفع الجناح بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى فقيل انه لمجرد التأكيد ، أو للازمنة الثلاثة ، أو لاختلاف مايتقى من الكفر والكبائر والصغائر ، أو من مطلق ومقيد ، أو بعضها للثبات والدوام .

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التي وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية جواباعنها. وبيانها من وجهين (أحدهما) ان الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية الاولى من هذه الآيات وبين في الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة لهما ، فاذا لم تكن مطردة في العداوة والبغضاء ، فهي مطردة في الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وناهيك بماينقص من دين من صد عنهما. وانما كمال الدين ومناط الجزاء في الآخرة مايكون من تأثير الايمان والعمل الصالح في تزكية النفس، وإنارة القلب .

(ثانيهما) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه في سورة البقرة والنساء — واللبيب تكفيه الاشارة — فكان من لم يفطن لذلك مقصراً في اجتهاده ، وربما كان ذلك لايثار الهوى أو الشهوة

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها أن من صح إيمانه وصلح عمله وعمل في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة ، وبحسب ما أداه اليه اجتهاده في الظنية ، واستقام على ذلك حتى ارتقى الى مقام الاحسان — فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه وصقله لقلبه ، ما كان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرما عليه بحسب اعتقاده ، وان كان في ذلك من الاثم ماحرم بعد لاجله

ذلك بأن الله تعالى ماحرم شيئا إلا لضرره في الجسم أو العقل او الدين او

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال وقد يتخلف أحيانا، إذ يكفي في التحريم أن يكون ضاراً في الغالب ، فمن عمل عملا من شأنه الضرر في الجسم فربما ينجو من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل عملا من شأنه نقص الدين - وهو غير محرم عليه أو غير عالم بتحريمه - فربما ينجو من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه ويقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القذر وقعت في البحر أو النهر ، ولكن قوة الايمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافي الاقدام على ارتكاب المحرم ، إلا مايكون من اللمم والهفوات التي لا يصر المؤمن عليها ، فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريمها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتي التي حرمت لأجله فقط لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفاً أو مغلوبا ، بل الجناح والخطر الديني في الاقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد. وهذا شيء قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعي الدنيوي أيضا لأنهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التي لم تبق لهم الاوقاتا ضيقا لشربها ، والآية تدل على ذلك، ويؤيده ان الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخوانا، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة: كان يكاد الشقاق يقع بينهم كما مر في أسباب نزول الآيات، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان، فيكونوا مصداقا لقوله تعالى [ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فالمعصية لاتفسد الروح الا اذا كان فاعلها غير مبال بحرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذاتي قويا الا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألني بعض الباحثين في علم الاخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب في سوء تأثير الزنا في افساد أخلاق فساق المصريين واذلال أنفسهم واضعاف بأسهم وعدم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبته على الفور ان اليابانيين لا يدينون الله بحرمة الزنا كالمصريين فعظم ضرره فيهم بدني وأقله اجتماعي، ولكن

ليس ضرر روحي فيهم . وأما المصريون فعظم ضرره فيهم روحي لانهم يقدمون على شيء يعتقدون دينا وعرفا بقبحه وفحشه ، فهم بذلك يوطنون أنفسهم على دنيئة الفحش والاتصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذعن له

﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازي : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ماتكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة ـ بين في هذه الآية انه لاجناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق ـ قالوا ـ ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لانه لو كان المراد ذلك لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولكنه لم يقل ذلك بل قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح ـ الى قوله ـ إذا ما اتقوا وآمنوا) ولاشك أن «اذا» للمستقبل لا للماضي . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضي فجوابه ماروى أبو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر : يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار؟ وكيف بالغائبين عنا في البلدان لايشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها؟ فأنزل الله هذه الآيات [الصواب الآية] وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اه كلام الرازي بحروفه

وأقول ان جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده الا نقل الاجماع ، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه في العلوم العقلية والنقلية غير دقيق في البلاغة وأساليب اللغة حتى ان عبارته نفسها ضعيفة والصواب أن يقال في الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف

[أولا] ان قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا » الخ ليس خبراً عمن نزلت

الآية بسبب السؤال عنهم وانما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم الى آخر الزمان. وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المسؤل عنهم خاصة.

و (ثانيا) ان قول المشتبهين: لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» - باطل، وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا، فان مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضى، فمعناه: ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم. وقد بينا هذا من قبل غير مرة ونقلناه عن الكشاف، فهو يعم الماضي والمستقبل، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) ويشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى (ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له) ولم يقل أحد انها لنفي الحرج في الزمن الماضي، بل تعم نفيه في الحال والاستقبال وهو موضع الفائدة له (ص) منها

و (ثالثا) لو كان معنى الآية ما ذكروه لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل اليها بعدهم

نعم انه لولا ما ورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضييق وإعنات فيما أكلوا [وإن شئت قلت أو شربوا] من اللذائذ — كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة في النسك - اذا كانوا معتصمين بعرى التقوى في جميع الاوقات والاحوال، راسخين في الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها، لان الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات، وانما حرم عليهم الخبائث، كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر، وأكل أموال الناس بالباطل، وانما الجناح والحرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين الذين يسرفون فيهما، ويجعلونهما أكبر همهم من حياتهم الدنيا، ولا يجتنبون الخبيث منهما. فالعبرة في الدين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله: لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها. ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد، وأن ما ورد في سبب نزولها - اذا صح - يؤخذ الجواب عنه من

فحوى الآية. وهو انه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها لأن العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لايحرم منه شيء إلا لضرره

واذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال ان معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر » بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات: لان كلمة [طعموا] لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضاً، ولو صح أن يكون معنى الآية ماذكروه لكان نسخاً لتحريم شرب الخمر متصلا بالتحريم المؤكد، أو تخصيصا له بغير أهل التقوى الكاملة من المؤمنين الصالحين. وليس لهذا نظير في الاسلام، ولا في غيره من الشرائع والأديان، ولا يتفق مع بلاغة القرآن

فان قيل: ان الافعال الماضية اذا وردت في سياق الاحكام التشريعية والقواعد العلمية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل، بمعنى ان هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا ـ فلم لايجوز على هذا أن يكون معنى الآية رفع الحرج والمؤاخذة عن المؤمن اذا شرب قليلا من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها ويدخل في عموم التقوى منها أن لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه وبين أحد من الناس بغضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة ؟

قلت: ان الطعم في اللغة لايدل على الشرب القليل ولا الكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الفم، أو ادراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة، كما حرره الجوهري وتبعه ابن الاثير في النهاية، وقد مرّ بيان ذلك. وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل وبين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت (٢: ٢٤٩ قال إن الله مبتليكم بنهر ـ فمن شرب منه فليس مني، ومن لم يطعمه فانه مني، إلا من اغترف غرفة بيده، فشربوا منه إلا قليلا منهم) فقد جعل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب: الاولى البراءة ممن شرب حتى روي، والثانية الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة، والثالثة بين بين وهي لمن أخذ غرفة بيده فكسر بها سورة الظمأ ولم يكرع فيروى. هذا ماجرينا عليه في تفسير الآية (ص ٤٧٨ ج ٢) وهو ماتعطيه

اللغةوجرى عليه جماهيرها في تفسير اللفظ كالزمخشري وتبعه البيضاوي وأبو السعود والرازي والآلوسي وغيرهم، وقالوا أن قوله «الا من اغترف غرفة» استثناء من قوله «فمن شرب منه» الا أن بعضهم خلط، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليه لفظها، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقها. فيما يحنث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلا، وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الفم لاحد، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكروه لكان نصها: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو ما لا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا الخ ولكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه(ص) ومن خوطبوا بها أولا من فصحاء العرب، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده .

روى أحمد وأبو داود والترمذي — وقال حديث حسن — عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ «كل مسكر حرام وما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام» الفرق بفتح الراء وسكونها مكيال يسع ستة عشر رطلا . وقيل إن ساكن الراء مكيال آخر يسع ١٢٠ رطلا، ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين الا أبو عثمان عمر — أو عمرو — بن سالم قاضي مرو التابعي فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب ونقل في أصله توثيقه عن أبي داود وابن حبان

وروى احمد وابن ماجه والدار قطني وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وروى مثله أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر، قال الحافظ ابن حجر رواته ثقات، وفي اسناده داود بن بكر بن أبي الفرات قال في التقريب صدوق، ولكن قال أبو حاتم الرازي لا بأس به ليس بالمتين، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائي والدار قطني عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ قال «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره» وفي رواية أخرى أن النبي ﷺ نهى عن قليل ما أسكر كثيره، وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخاري ومسلم في الصحيحين، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه، فلم يبق إلا شيخ

النسائي محمد بن عبدالله بن عمار نزيل الموصل ، قال الحافظ في تقريب التهذيب ثقة حافظ فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه ، ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام . فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالاجماع

قال الحافظ النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لانفسهم بتحليلهم آخر الشربة وتحليلهم ماتقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولاخلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لايحدث على الشربه الآخرة دون الاولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اهـ

أي ان السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة

﴿ شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه ﴾

ويعلم من هذه الاحاديث فساد قول من عساه يقول ان القليل من الخمر لا تتحقق فيه علة التحريم والقياس ان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما ومتى فقدت العلة كان اثبات الحكم منافيا للحكمة ووجه فساده انه لاقياس مع النص وان قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضي منع قليل الخمر والميسر لانه ذريعة لكثيره ولعله لايوجد في الدنيا مايشابهها في ذلك

بينا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبي لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها ــ وكذلك الميسر ــ وكون متعاطيها قلما يقدر على تركهما (ص٣٤١ ج ٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لان مايبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر ، يعارضه تأثير سم الخمر ــ الذي يسمى لغة الغول (بالفتح) واصطلاحا الكحول ــ في العصب الداعي بطبعه الى معاودة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتا ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة في النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الاولى ، وانما يرجح الاعتقاد عند الخواص وهم أصحاب الدين القوي والايمان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الالم الذي أشرنا اليه قد ذكره أهل التجربة في أشعارهم كقول أبي نواس : * وداوني بالتي كانت هي الداء *

وقول الشاعر : وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وانا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية في هذا العصر وأكثر الناس في البلاد التي تنشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر في الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع ولم نر هذا الاعتقاد باعثا على التوبة منها إلا للافراد منهم حتى إن الاطباء منهم - وهم أعلم الناس بمضارها - كثيراً ما يعاقرونها ويدمنونها ، واذا عذلوا في ذلك أجابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به طبيب عذله خطيب على أكله طعاما غليظا كان ينهى عن أكله إذ قال : إن العلم غير العمل فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الغيبة والخوض في الاعراض ثم يكون جل سمرك في سهرك اغتياب الناس ، كذلك يفعل الطبيب في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه اذا كان يستلذه وأنكرت ذلك على طبيب فقال لان أعيش ١٠ سنين منعما آثر عندي من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم لان السكر يحدث الامراض والادواء وقد يعيش صاحبها طويلا . وصح قولي هذا فيه

وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في نشأته الاولى ، كما يفيده قوله تعالى (ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) ولهذا ترك جمهور المؤمنين الخمر في عصر التنزيل ، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمار وما يعتري الشارب بعد تنبه العصب بنشوة السكر ، من الفتور والخمود الداعي إلى طلب ذلك التنبيه ، فكان أفراد منهم يشربون فيجلدون ويضربون بالجريد وكذا بالنعال ، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه ، أو التعزير الذي يعزرونه ، مطهراً لهم من الذنب الديني عند الله تعالى ، ولا يبالون بعد ذلك ما تحملوا في سبيل الخمر من إيذاء وإهانة

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفي (رض) ولما أبلى في وقعة القادسية ما أبلى وكان نصر المسلمين على يده ، وترك سعد بن أبي وقاص (رض) إقامة الحد وكان قد اعتقله لسكره ، تاب إلى الله تعالى ، وعلل توبته في بعض الروايات بأنه كان يشرب عالما أن العقاب الشرعي يطهره ، واذ حابوه به - كاظن -

تاب إلى الله تعالى خوفا من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لان الحدود لا تقام في حال الغزو ولا في دار الحرب والتعزير يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزير أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزيمته في دينه ؟

﴿ بعض العبر في الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الافرنج الذين يستبيحون شرب الخمر دينا ويستحسنونه أدبا ومدنية ويصنعون منه أنواعا كثيرة يربحون منها ألوف الالوف من الدنانير في كل عام ـ قد ألفوا جمعيات للنهي عن الخمور والسعي لابطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيراً في الولايات المتحدة الامريكية (١) ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للافرنج ميل بعضهم إلى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الاسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم في هذا ! وما أجدرهم بأن يكونوا هم الائمة المتبوعين

ومن آيات العبرة فيها أن العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحماسة في الحرب وقوة الاقدام فيها ـ وقد ثبت عند الافرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أثقالها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمور الوطنية الشديدة الرواج في بلادها ـ وأكثر انتفاعها المالي منها ـ مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتململون من تحريم الاسلام للخمر (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

---

(١) قد بلغ من هذا التأثير بعد الطبعة الأولى وقبل الثانية لهذا الجزء أن حكومة تلك البلاد أصدرت قانونا بتحريم شرب الخمور بتشريع نواب الامة وشيوخها وما يتعلق بهذا التحريم — ونفذت ذلك فعلا.

﴿ استدراكان ﴾

﴿ الاستدراك الاول ﴾ الخمر نوعان نوع يخمر تخميراً ، ونوع يقطر تقطيراً ، وأقوى الخمور سما وأشدها ضرراً ماكانت مقطرة ، ويعبرون عنها بالاشربة الروحية وهذا أحد مرجحات اختيارنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر ، وانه مخامرتها العقل ، وقد بينا جميع ماقيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص٣٣١ ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لامام من أفصح العرب الخلص ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولدون من كلام العرب . والثالث ان نقله أصح فهو مروي في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لامما ينبذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد صاحبي يوسف ﷺ في السجن (اني أراني أعصر خمرا) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فان اتخاذ الخمر من العصير لا ينافي اتخاذها من غيره ، وليس في العبارة مايدل على الحصر ، دع ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مارآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا في صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر ، وبالاولى لا يكون حجة في الشرع

وقد اشتبه على بعض الناس ماطبخ من العصير قبل وصوله الى حد الاسكار أو بعده هل يسمى خمراً أم لا ؟ كما اشتبه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ويسمى المثلث اذ اشترطوا أن يغلى العصير حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق ــ وهو ماطبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو اسم أعجمي ، وقيل أول من صنعه وسماه بذلك بنو أمية وانه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزيل الطبخ القليل إسكاره ، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس . ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لـكان نوعا ثالثا من الخمر . وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال : سبق محمد ﷺ الباذق ، فما أسكر فهو حرام : أي ان العبرة بما يسكر من الشراب ولا عبرة بالأسماء ، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر

فيصير خمراً . وكل من عصير العنب ونبيذ الزبيب وغيره حلال قبل اختماره ، فاذا اختمر وصار يسكر حرم قطعا وسمي خمراً ، لاعصيراً ولا نبيذاً ، ومتى علم أنه صار مسكراً حرم شرب قليله وكثيره لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « ان الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلاقا لما هو الغالب أو الاهم في عصر تدوين اللغة - لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الاشربة المسكرة . فهذا ابن سيده نقل ذلك الاطلاق في المخصص عن صاحب كتاب العين كما أشرنا اليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد بابا للانبذة التي تتخذ من التمر والحب والعسل قال فيه مانصه :

« أبو حنيفة (أي الدينوري اللغوي) : فاما خمور الحبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المزر وما اتخذ من الشعير فهو الجعة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمي ، * أبو عبيد : الغبيراء السكركة - الى ان قال - ابن دريد البتع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار الى قوله في باب الخمر : « ابو علي عن العسكري البتع الخمر يمانية . وقد بتعنا بتعاً - خمرنا خمراً ، والبتاع الخمار » اهـ

(فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبيذ أن أهل بلاد الشام يسمون النبيذ « نقوعا » وان الصواب ان يقال نقيع ، ثم رأيت في المخصص نقلا عن صاحب العين : النقوع والنقيع (بفتح النون فيهما) شيء يقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه ويشرب

﴿ الاستدراك الثاني ﴾ يحتج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هي ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعي المجمع عليه ، وغيره ظني مختلف فيه ، وهذه العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسلمة من غير بحث ، وفيها أن أول من قال بهذا القول (من الكوفيين) لاحجة له فيه فان أهل الاجماع الذين لاخلاف في إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا في تحريم ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها . وقد خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ بحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس انه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة – من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل » فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وان مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضا ، وان حقيقة الخمر ما خامر العقل ، أي خالطه وأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء المخامر ، ومن قال خامره غطاه فقد راعى أصل معنى خمر الشيء والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل ان أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والاصول ان هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعي لا يقوله الصحابي برأيه ، فان قال قائل انه يمكن أن يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة ، قلنا إذا كان هذا ما فهمه هذا الامام في اللغة والدين ووافقه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد انه خالفه فيه – فهل يمكن أن نجد لنص شرعي تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول ويوافقه عليه علماء الصحابة وعامتهم؟ وهل نقل عن الصحابة اجماع مستند الى دليله أقوى من هذا الاجماع ؟ فظهر بهذا ان كون كل شراب من شأنه الاسكار خمراً ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقياس . فان قيل ان هذا من الاجماع السكوتي المختلف فيه — قلنا انه ليس منه اذ السكوتي عبارة عن قول لمجتهد ينتشر في مجتهدي عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار – وان اقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية . وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن يراجعه فيه البعيد اذا بلغه كالقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك لعاد الى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ماكان أراده من الامر بتحديد المهر ، ثم ان اجماعهم العملي على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك – واذا لم يكن مثل هذا اجماعا فلا سبيل الى اثبات اجماع قولي قط

فالحاصل أن أول من قال بهذا القول في الخمر لا حجة له فيه ، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فانه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه؟ هذه مصادرة بديهية ، نعم يصح أن يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها الى أن يبلغه النقل فمتى بلغه زالت الشبهة بالحجة

وأما من جاء بعد المخالف الاول و بلغه خلافه فشبهته أقوى عند أهل التقليد ، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجة والبصيرة في الدين فالكلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل ويرضوا بحكم قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) الآية — فان رضوا به بينا لهم ما صح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعملهم به بغير خلاف وما صح من قول رسوله « كل مسكر خمر » ولفظ المسكر اسم جنس

﴿ تشديد السنة في شرب الخمر ﴾

روى البخاري ومسلم وأصحاب السنن ـ إلا الترمذي ـ من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال « من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرمها في الآخرة » زاد مسلم في رواية « فلم يسقها »

قيل معناه انه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وان مات مؤمنا ودخلها لانه استعجل شيئا فجوزي بحرمانه ، قيل إلا أن يعفو الله عنه ، والقول الاول لا يصح الا بالحمل على المستحل لشربها لانه راد للشريعة غير مذعن لها . ورواية مسلم « فلم يسقها » ظاهرة في رده

وروي هذا الحديث بلفظ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذري الى الشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي ـ قال ـ ولفظه في احدى رواياته قال رسول الله ﷺ « من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة وان دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضا ولكنه لم يمنع المنذري من حكايته كغيره

وروى أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وفي رواية البخاري تقديم الخمر على السرقة ، قيل هذا في المستحل ، وقيل النفي لكمال الايمان وقيل هو خبر بمعنى النهي ، وقيل ان الايمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة

ملابسته لها وقد يعود اليه بعدها ، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الاحياء ان مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالايمان الاذعاني بحرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لان هذا الايمان يستلزم اجتناب العصيان

وروى أحمد باسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتاني جبريل فقال يامحمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة اليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومسقاها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشترى له » قال الترمذي حديث غريب

﴿ حكمة تشديد الاسلام في الخمر دون الاديان السابقة ﴾

(ورد شبهة على تحريمها)

اذا قيل إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لاخلاف فيه بين الرسل المبلغين له ، وانما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين (أحدهما) مايختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاجيال (وثانيهما) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقي التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، وبهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد عليه الصلاة والسلام . وقد قلت إن في الخمر من الضرر الذاتي ماكان سببا للقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على ألسنة جميع الانبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الانبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستدل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً ، كما نقل ذلك صاحب العقد الفريد وأمثاله من الادباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساق والمجان

وغيرهم . وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به ، فما قولك في ذلك ؟

فالجواب عن هذا من وجهين (أحدهما) أن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ماذكروه . وإذا كان قد وجد في المسلمين من زعم ان شرب مادون القدر المسكر من الخمور كلها حلال - إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشراً - مع نقل القرآن بالتواتر، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الاول بضبط واتقان لم يتفق مثله لأمة من الامم في نقل دينها أو تاريخها — وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمراً فهل يبعد أن يدعي أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم ؟

(الوجه الثاني) أننا اذا سلمنا ماينقلونه في العهدين القديم والجديد من الاخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر ، نقول (أولا) ان هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الانبياء له من قبل بتقبيح السكر وذمه ، ولم يشددوا في سد ذريعته بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من افتتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده — (وثانيا) إن الله تعالى ما حرم الخمر البتة فيما اكمل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفاسد السكر ، وأن مصلحتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الادبي لاتقاء شرور مايستحدث من أنواع الخمور الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الانبياء عليهم السلام ، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها ، وهاك بعض مايؤثر عن كتبهم في ذمها :

جاء في نبوة أشعيا عليه السلام (٥:١١ ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر للمتأخرين في القمة تلهبهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائمهم . وإلى فعل الرب لا ينظرون، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبي شعبي لعدم المعرفة ، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامته يابسين من العطش ١٤ لذلك

وسعت الهاوية نفسها وفغرت فاها بلا حد) يشير إلى ماالستحقره بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة

ثم قال (٢٨ :١ ويل لاكليل فخر سكارى أفرايم وللزهر الذابل جمال بهائه الذي على رأس وادي سمائن المضروبين بالخمر - الى أن قال - ولكن هؤلاء ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر، الكاهن والنبي ترنحا بالمسكر ، ابتلعتهما الخمر، تاها من المسكر، ضلا في الرؤيا » - واعلم أن النبي عندهم لايشترط فيه أن يكون موحى اليه.

ومن شواهد العهد الجديد في ذلك قول بولس في رسالته الى أهل افسس (٥: ١٨ ولا تسكروا بالخمر الذى فيه الخلاعة) ونهيه عن مخالطة السكير (١ كو ٥: ١١) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات (غلا ٥ : ٢١ و١ كو ٦: ٩ و١٠)

نبينا «ص» لم يشرب الخمر

وأما نبينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر في الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به في سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ (أي النقيع) قبل تحريمها وبعده، فاذا اشتبه في وصوله الى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم. وقد روى الحميدي عن أبي هريرة ان رجلا كان يهدي الى النبي (ص) راوية خمر فأهداها اليه عاما وقد حرمت فقال النبي ﷺ « انها قد حرمت » فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال أفلا أكارم بها اليهود ؟ قال « ان الذي حرم شربها حرم أن يكارم بها اليهود» قال فكيف أصنع ؟ قال «شنها على البطحاء » وهذا الحديث لا يدل على شربه لها ، على انه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلا في صحيح مسلم وسنن النسائي من حديث ابن عباس قال « ان رجلا أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ «هل علمت ان الله تعالى حرمها ؟ » قال لا . فسارَّ (أي الرجل) انسانا ، فقال له رسول الله ﷺ « بم ساررته؟» قال: أمرته ببيعها فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها .

ومن العجيب ان صاحب المنتقى أورد حديث أبي هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكاني لم يتكلم على سنده [1]

١» راجع التوضيح والاستدراك على هذا في ص ٩٤

وماروي في المسند[١] من شربه (ص) من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولا (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزاد فيه الماء — فهو إن صح لا يدل على كونه كان مسكرا ولا على كون شربه منه كان نسخا لتحريم كل مسكر كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ ، إذ لو كان الامر كذلك لكانت الرواية دالة على انهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهراً في الحرم. وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما تواتر من انهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر — وانما يفسر ذلك ماقاله (ص) لوفد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباذ في الاسقية (أي قِرب الجلد) قال « فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعياكم فأهريقوه » وفي رواية ابن عباس انهم سألوه ماذا يفعلون اذا اشتد في الاسقية فقال « صبوا عليه الماء — فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة — أهريقوه » الحديث — رواه أبو داود : وهو يفسر لنا أمره بكسر مافي سقاية الحجاج بالماء إذ شمه فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمراً . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضاً مارواه الدارقطني وابن أبي شيبة من ان رجلا شرب من إداوة عمر فسكر فجلده وقال : جلدناك للسكر ، أي لا لمجرد الشرب .

ويقول بعض النصارى : ان النبي (ص) شرب الخمر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة ، وان بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي (ص) فكان ذلك سبب تحريم النبي (ص) للخمر — وهذا قول مختلق لا أصل له البتة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وبحيرا الراهب لم يجيء الحجاز وانما روي انه رأى النبي (ص) مع عمه أبي طالب وغيره من تجار مكة في بُصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أن سيكون هو النبي الذي بشر به عيسى والانبياء (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له . وكانت سن النبي (ص) اثنتي عشرة سنة . ولم يثبت ان بحيرا أدرك البعثة ، وليس النبي (ص) هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلاها . بل كان ذلك بوحي تدريجي كما تقدم.

«١» راجع ص ٩٥

(التداوي بالخمر)

اختلف العلماء في التداوي بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجعفي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة : نهى رسول الله (ص) عن الدواء الخبيث، يعني السم. رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه ،وحديث أبي الدرداء مرفوعا « ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش — وهو ثقة في الشاميين كما هنا ضعيف في الحجازيين — وثبت في الصحيحين اذن النبي ﷺ للعرنيين بالتداوي بأبوال الابل ، قال بعضهم بعدم الجواز مطلقا ، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام وقال شيخنا محمد عبده يشترط في التداوي بالخمر أن لا يقصد المتداوي بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتيين :

(السؤال) هل يحل التداوي بالخمر اذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذا من آية (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها : الضرورات تبيح المحظورات ؟ واذا جوزتم فما تذكرون في حديث « انها داء وليست بدواء » أو كما ورد ؟

[الجواب] التداوي بالخمر لمن ظن نفعها شيء، والاضطرار الى شربها شيء آخر ، فأما الاضطرار فانما يعرض لبعض الافراد في بعض الاحوال ، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وبنفي الحرج والعسر وغير ذلك من الادلة (أي كالنهي عن الالقاء بالنفس الى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن غص بلقمة وكاد يختنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر، ومثله من دنق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برداً سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من اصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضي عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الافرنجي الذي يسمونه (كونياك) فاننا نسمع من الاطباء أنه يتعين في بعض الاحيان لعلاج ما يعرض من مرض

القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شربا للخمر وانما يؤخذ منه نقط قليلة لا تسكر ، وأما التداوي المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو باخبار الطبيب كتقوية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار اليه السائل « إنه ليس بدواء ولكنه داء » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وسببه أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاه عنها ، فقال انما أصنعها للدواء فقاله . وقوله « ولكنه داء » هو الحق وعليه إجماع الاطباء ، فان المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه أمراض كثيرة يموت بها في كل عام ألوف كثيرة ، والسموم قد تدخل في تركيب الادوية ، ولكن الذين يشربون الخمر ولو بقصد التداوي بها لا يلبثون أن يؤثر في أعصابهم سمها ، فتصير مطلوبة عندهم لذاتها ، أي لا لمجرد التداوي بها ، فيتضررون بسمها ، فلا يغترن مسلم بأمر أحد من الاطباء بالتداوي بها لمثل مايصفونها له عادة والله الموفق اه

هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : ان المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي بينا أنواعها في تفسير آية البقرة ـ وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه في تفسير هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة ان كان مما يضطر اليه كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كما تقدم في الفتوى آنفا (وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى) ويعبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » وإذا وصل التداوي بالخمر إلى حد الاضطرار اليه بشهادة الثقة من الاطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على مايقوله الطبيب حتى إذا حدده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كرؤية الطبيب لعورات الرجال والنساء لاجل التداوي فالتداوي بالخمر على هذا جائز مطلقا أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعده بعضهم كتداوي العرنيين بأبوال الابل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء [1] فتكون مستثناة من القاعدة ولا قياس مع النص. هذا إذا كان التداوي بالخمر مباشرة لغير اضطرار، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوبة بغير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الحرير في الثوب

﴿ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ﴾

ثبت بالاختبار وبالاحصاء الذي عني به الافرنج ان أكثر من يبتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا باغراء القرناء والمعاشرين من الاهل والاصحاب وأنهم لا يحتسونها في أول العهد إلا كرها، لبشاعة طعمها ولاعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أوضار، ولكن غريزة التقليد في الانسان وضعف ارادة أكثر الناس عن مخالفة العشراء والخلان، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان

أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعيتي التقليد ومواتاة العشراء أولا وطاعة داء الخمار أو غول الخمر آخراً — على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل، فهي ظنهم أن الضرر المتيقن انما يكون بالاسراف في الشرب، والانهماك في السكر، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع وإما أن لا يضر، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الاخوان، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان، ولو سأل هؤلاء المخدوعون من سبقهم إلى هذه المحنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعفتهم وبيوتهم وثروتهم: هل كنتم يوم بدأتم بشرب الأثم تنوون الاسراف فيه وادمانه؟ لأجابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم: لالا، انما كنا ننوي أن نشرب القليل، وما كنا نعلم أن القليل يقسرنا على الكثير، ويرمينا بعد ذلك بالداء الوبيل، حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل. ومن هنا تعلم أن ماذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والاطباء للخمر من أن العلم لا يستلزم العمل — مبني على التسامح والاخذ بالظاهر، والحق أن العلم يستلزم العمل مالم يعارضه ماهو أرجح منه

وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلهم شبهات متعددة لا شبهة واحدة — فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمرة المتخذة من عصير العنب هي المحرمة لذاتها وان

١» قرأنا في بعض الصحف في أثناء الطبعة الثانية لهذا الجزء ان بعض أطباء أوربة المحققين أثبت أن التداوي بالخمور يضر مطلقا ولا ينفع خلافا لما كان مسلما

ماعداها من المسكرات لايحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أوالحسوة الاخيرة التي تعقبها نشوة السكر ، وأولوا ماورد في الاحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف ، وأن المراد ان المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام . وقد بينا رد هذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الاحاديث اسم جنس يعم كل شراب من شأنه الاسكار ولذلك ورد في الصحيح مقرونا بكل كقوله صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمراً ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فان المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكراً لعمرو .ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الاخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يحتج بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والاحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيد المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكأ عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا أن تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أرطأة أن ابن مسعود قال في حديث « كل مسكر حرام » هي الشربة التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس وما زعمه مردود لغة ولا يقوله مثل ابن مسعود

وانما نريد أن نشير إلى تعللات من يقدمون على شرب أي نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبائر المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يغشون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذي هو نقيع الزبيب والتمر ونحوهما زمنا يسكر فيه كثيره ثم قليله ويشربونه على توهم أنه حلال ، فان سكروا أحالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في القرون الاولى ، حتى عزي إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين (١)

(١) بالغ بعض المؤرخين والادباء حتى عزوا مثل ذلك الى مثل هارون الرشيد والمأمون والقاضي يحيي بن أكثم وفند كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بتوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيي ، وبسيرة هرون في الدين والتقوى

من اختبر حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبها في أن كلامنهما ينوي في أول الامر أن يقتصر على القليل الذي لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا ان القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفقهة وغير المتفقهة ـ فالمتفقهة يعللون أنفسهم أولا بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفقهة يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعود والادمان كما يعتمدون عليه هم والمتفقهة بعده عندما يعلمون بالاختبار والعمل أن قليل الخمر يفضي إلى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انغمست في شرورها ومفاسدها .

فالتكأة الاخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تكأة أكثر المرتكبين لسائر المعاصي ـ وهي الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الاعمال الصالحة ولاسيما ما يسمى منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، وإما بدون ضميمة . ومن مكفرات الذنوب ماله أصل في السنة ومنها مالا أصل له ، وما له أصل قيدوه بالصغائر أو بمقارنة التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء [راجع تفسير (٤ : ٦ انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب) في ص ٤٤٠ ج ٤ وتفسير (٤ : ٣٠ إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) في ص ٤٦ ج ٥] وهذا الجهل والغرور يرسخ في قلوب هؤلاء ، بما نظمه وينظمه لهم فساق الشعراء ، كقول أبي نواس الشهير بالسكر والفجور

تكثر ما استطعت من المعاصي   فانك واجد ربا غفورا
تعض ندامة كفيك مما   تركت مخافة النار السرورا

وقوله من قصيدة يذكر بها استعانته بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب منه الى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على   خير الانام محمد المبعوث

ولو صح مايهذي به هؤلاء الفجار، لكان الدين كله لغواً وعبثا لا حاجة اليه ـ وحاش لله

(توضيح واستدراك وتصحيح)

في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر (*

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المعزو إلى الحميدي في ص ٨٧) من حديث أبي هريرة - والى مسلم والنسائي من حديث ابن عباس، - رواه احمد - وكذا البغوي - من طريق عبدالله بن لهيعة وسليمان بن عبدالرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفي عن أبيه أنه كان يتجر في الخمر وانه أقبل من الشام فقال يارسول الله اني جئتك (في الاصابة جئت) بشراب جيد فقال ﷺ « يا كيسان انها حرمت بعدك » قال أفأبيعها ؟ قال انها حرمت وحرم ثمنها » وفي توثيق ابن لهيعة وسليمان وتضعيفهما مقال معروف

وروى احمد وابو يعلى من حديث تميم الداري أنه كان يهدى لرسول الله ﷺ كل عام راوية خمر فلما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت أنها قد حرمت بعدك ؟ » قال أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها ؟ فنهاه .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولا : ان في حديث احمد الاول أن المهدي كان من ثقيف أو دوس وان ذلك كان عام الفتح . ثم قال : ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم في حديث ابن عباس (أي الذي رواه مسلم والنسائي - أقول وكذا في حديث أبي هريرة الذي عزاه صاحب المنتقى الى الحميدي) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فان اسلام تميم كان بعد الفتح . اه

وأقول : قد اتضح من مجموع الروايات أن تميما هو الذي قالوا انه كان يهدي

*) سبب ماجاء في مباحث تحريم الخمر في تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشتيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولا فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات في الحكم فبينا بطلانها بما طبع عقب كتابته، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الاحاديث الواردة في النبيذ فكان سؤاله منبها لنا الى زيادة البحث بيانا وايضاحا . هذا واننا نكتب التفسير دائما في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للمطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لانراه الا عند تصحيح مايجمع في المطبعة، وكلما جمع شيء يطبع وان لم تتم كتابة مايتعلق به

للنبي ﷺ راوية خمر في كل عام دون كيسان . وتميم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار اليه في الفتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات فاهداؤه الراوية اليه في كل عام كما قيل متعذر — فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتج به، على فرض قوة سنده ، على انه لو صح متناً وسنداً لا يدل على ان النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه ليوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها. وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فالاقتناء لا يدل على الشرب

وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذي أشرنا في ص ٨٧ بعزوه الى المسند فقد رواه النسائي أيضاً من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال : عطش النبي ﷺ حول الكعبة فاستسقى فأتي بنبيذ من السقاية فشمه فقطب فقال « عليّ بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب » فقال رجل : أحرام يارسول الله هو ؟ قال « لا » وقد صرح أحمد والنسائي راوياه بضعفه لان يحيى ابن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعيف . قال النسائي : ويحيى بن يمان لايحتج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطأه . وقال ابن عدي : عامة مايرويه غير محفوظ وهو في نفسه لايتعمد الكذب إلا انه يخطيء ويشبه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمسمائة حديث وقال الحافظ في الفتح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بتفرد يحيي بن يمان برفعه وهو ضعيف

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر : رأيت رجلا جاء الى رسول الله ﷺ بقدح فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع اليه القدح فرفعه الى فيه فوجده شديدا فرده على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال « عليّ بالرجل » فأتي به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه الى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضا فصبه فيه ثم قال « اذا اغتلمت عليكم هذه الاوعية فاكسروا متونها بالماء » رواه النسائي من طريق عبد الملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتج

بحديثه ، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته . ثم أورد الروايات عنه بأنه قال: اجتنب كل شيء ينش . وقال المسكر قليله حرام وكثيره حرام وغير ذلك . وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر . أقول طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء المجهولين في الاسانيد الصحيحة ليروجوا بها مايفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيستهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل الى حد الاسكار فكسره بالماء لئلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحواً من هذا عن عمر، ولفظ النسائي: عن يحيي ابن سعيد سمع سعيد بن المسيب يقول: تلقت ثقيف عمر بشراب فدعا به فلما قربه الى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال . هكذا فافعلوا . ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل (أي صار خلا) وذكر الحافظ الاثر في الفتح عن البيهقي ـ وفيه انه قطب وجهه ـ وقال: قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه ولكنه كان تخلل: وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ، وروى الاثرم عن الاوزاعي وعن العمري ان عمراً انما كسره بالماء لشدة حلاوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتين وانه لما قطب كان لحموضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته .

وجملة القول ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل بمجموعه على انه يكسر اذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما اذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقته كما ورد في الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء ، والمراد بالاشتداد الذي ورد في الاخبار والآثار اشتداد الحموضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ومثله الاغتلام .

وروى النسائي عن عمر انه قال: اذا خشيتم من نبيذ شدته فاكسروه بالماء ، قال عبدالله : من قبل أن يشتد اه ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ماورد في الاشتداد على طريقة العرب في التعبير بالفعل عن قرب وقوعه وارادته

ومن الاستدراك على ماتقدم حديث أبي بردة بن نيار «اشربوا في الظروف ولا

تسكروا » قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم ان أحداً من أصحاب سماك تابعه عليه وسماك ليس بالقوي وكان يقبل التلقين . وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضا . وقال في قرصافة راويته عن عائشة لا يدرى من هي . والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها : لا أحل مسكراً وان كان خبزاً وان كان ماء — وقولها للنساء : وإن أسكر كن ماء حبكن فلا تشربنه . أقول كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ماصح عنهما

وجملة القول انه لم يصح في هذا المعنى شيء . على أنه يمكن حمل معناه على مايوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ [النقيع] إذا علم انه لم يختمر فيصير مسكراً لئلا يسكر به . وأما حمل الاحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمراً على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل ان النبي ﷺ يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من الف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر ؟

﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومنفردين انه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأيدي والجريد وبالثياب والنعال ، وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي ان النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين ، قال وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين . فأمر به عمر ، وفي الصحيحين عن علي كرم الله وجهه : ما كنت لأقيم على أحد حداً فيموت وأجد في نفسي شيئا إلا صاحب الخمر فانه لو مات وديته [أي دفعت ديته] وذلك ان رسول الله ﷺ لم يسنه

وفي صحيح مسلم أن عثمان أتي بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم فشهد عليه حمران أنه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقيؤها . فقال عثمان انه لم يتقيأها حتى شربها وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلي يعدّ حتى بلغ أربعين فقال : أمسك . ثم قال جلد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل سنة وهذا أحب إلي . أقول يعني الاربعين الذي أمر به ، وقوله وكل سنة معناه انه جرى به العمل . وهذا لا يعارض قوله في رواية الصحيحين ان النبي ﷺ لم يسن حد الخمر ، لان ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة محدودة له مع مخالفته له غير مرة ، وانما صار سنة عملية بجري أبي بكر عليه . ويستفاد من مجموع الروايات أن المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه اهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب . وان ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهاداً من الخلفاء فاختار الاول أبو بكر لانه أكثر ما وقع بين يدي النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقته لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بحد قذف المحصنات . وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضا قال :إذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون جلدة . ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجم في كتب الحديث لأهله ، فمنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لا من كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها مايقوي مذهبهم ويضعف مذهب غيرهم

﴿ فائدة في المشروع من المسابقة والرماية ﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر ان أخذ المال في المسابقة والرماية جائز شرعا وقد يتوهم بعض العامة منه ان مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرها من ذلك الجائز وما هي إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعا فحكمته انه من الاستعداد للقتال في سبيل الله ، وقد اشترط فيه أن يكون السبق [بفتح السين والباء] وهو الجعل الذي يكون لصاحب الفرس السابق إما من الامام [أي الخليفة والسلطان] وهذا لا خلاف فيه ، وإما من أحد المتسابقين وعليه الجمهور ، ولا يجوز أن يكون مال السبق من

كل منهما ، واذا دخل بينهم ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئا . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتهاء ، وكون الجعل والمسافة التي يستحق بها معلومين وكون الفرسين أو الافراس معينة ، وكون كل منهما أو منها يحتمل أن يسبق ـ كل ذلك مما يشترطه المقامرون أيضا ويزيدون عليه

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر أن النبي ﷺ سبق بالخيل وراهن وفي لفظ : سابق بين الخيل وأعطى السابق . وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس ـ وقيل له : أكنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أكان رسول الله ﷺ يراهن ؟ قال: نعم والله لقد راهن على فرس يقال له (سبحة) فسبق الناس فبهش [1] لذلك وأعجبه . وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الاربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام عبر عن السهم بحديدته الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهام الرمي ببندق الرصاص وقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بعوض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الاعمال

---

(٩٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ ، أَوْ عَدْلُ

---

(١) قالوا معناه هش وفرح (وهو بوزن فتح) وأشهر معناه الاقبال على ما يشتهي والاسراع للتمتع به ، ويتعدى بالى فيقال : بهش الطفل الى الثمرة أو اللعبة

ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٩٩) أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا . وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

بينا في تفسير الآية (٩٠) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال والحرام في الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرام أو في حال الاحرام) وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى شيء من تفصيل تلك الاحكام الخ ونقول الآن : إن الله جلت آلاؤه نهى عباده المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفي غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال الطيب ، ولما كان بعض المبالغين في النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ، بين لهم بهذه المناسبة كفارة الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متمما لما في أول السورة من أحكام الطعام والشراب . وناسب أن يتمم أحكام الصيد في الحرم والاحرام أيضاً فجاءت هذه الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله ما نصه: ووجه النظم أنه تعالى كما قال (لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك ـ فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات .اه وما قلناه خير منه وأصح ، وليست الخمر والميسر من الطيبات فيستثنيان منها بل رجس خبيث

﴿ ياايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم ﴾ الابتلاء الاختبار ، والصيد مصدر أطلق على مايصطاد من حيوان البحر مطلقا ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل ، وقيل مطلقا فيدخل فيه غير المأكول لحمه إلا ماأبيح قتله كما يأتي . وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة . وسيأتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده. ووصف الصيد

بكونه تناله الايدي والرماح يراد به كثرته وسهولة أخذه، وامكان الاستخفاء بالتمتع به، وروي عن ابن عباس ومجاهد أنه مايؤخذ بالايدي صغاره وفراخه وبالرماح كباره وقال مقاتل بن حيان: أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد ألذ الطعام وأطيبه وناهيك باستطابته وبشدة الحاجة اليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين، وسهولة تناول اللذيذ تغري به، فترك ما لا ينال الا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ماينال بسهولة، وقد قيل: إن من العصمة أن لا تجد، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل اليه الا بسعي وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الابواب دونه وقالت: هيت لك؟

والمعنى ياأيها الذين آمنوا ان الله تعالى يقسم بانه سيختبركم بارسال شيء كثير من الصيد - أو ببعض من أنواعه - يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم

﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يبتليكم به وأنتم محرمون ليعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مراء ولا خائف من أنكارهم، فيترك أخذ شيء من الصيد، ويختار شظف العيش على لذة اللحم، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخافه حال كونه متلبسا بالايمان بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والجهر. فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لان علمه يتعلق بالواقع الثابت، وترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه، كما يعلم حال من يعتدي فيه، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية فدل ذلك على ماحذف من جزاء من يخافه، والمشهور أن المراد بمثل هذا التعبير أنه تعالى يعاملكم معاملة المختبر الذي يريد أن يعلم الشيء وان كان علام الغيوب، لان هذا من ضروب تربيته لكم وعنايته بتزكيتكم؛ وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ وص ١٤٨ ج ٤)

﴿فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والاعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه فله

عذاب شديد الالم في الآخرة - قيل وفي الدنيا بالتعزير والضرب - لأنه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه أنه لايخاف الله تعالى بالغيب، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم، اذا هوأخذ شيئا من الصيد بمرأى منهم ،وهذاشأن المنافقين الذين هم في الدرك الاسفل من النار ، لا شأن المؤمنين الصادقين الابرار

﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ هذا النداء توطئة لبيان مايجب على المحرم المعتدي في الصيد من الجزاء والكفارة في الدنيا ،سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرما بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم ، وقد أعاده هنا ليرتب عليه جزاءه ، وتقدم هنالك أن الحرم بضمتين جمع حرام وهو المحرم بحج أو عمرة وان كان في الحل

﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ماقتل من النعم﴾ أي ومن قتل شيئا من الصيد وهو محرم قاصدا لقتله فجزاؤه - أو فعليه جزاء - من الانعام مماثل لما قتله في هيئته وصورته ان وجد ،والا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقا وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك ،قرأ عاصم وحمزة والكسائي «فجزاء» بالرفع والتنوين و«مثل» بالرفع والاضافة لما بعده وهو ظاهر وقرأ الباقون باضافة جزاء الى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه على حد «ليس كمثله شيء» أوهو من قبيل خاتم فضة أي من فضة وأن المعنى فعليه جزاء الذي قتله أي جزاء عنه وقال الزمخشري : أصله « فجزاء مثل ماقتل » بنصب مثل بمعنى فعليه أن يجزي مثل ما قتل من النعم ثم أضيف كما تقول : عجبت من ضرب زيداً ، ثم من ضرب زيد اه

قتل المحرم بحج أوعمرة للصيد حرام بالاجماع لنص الآية ،ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه فقيل يحرم مطلقا عملا بظاهر الآية الآتية وحديث الصعب بن جثامة عند احمد ومسلم وغيرهما . وقيل يجوز مطلقا لما ورد من أن النبي ﷺ والصحابة أكلوا مما أهدي اليهم من لحم الحمار الوحشي والجمهور على جواز الاكل مما يصيده غير المحرم لنفسه ويهدي منه للمحرم وهو التحقيق الذي يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبي قتادة في الصحيحين

وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشي وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية

وقد اختلفوا في الصيد الذي نهت الآية عن قتله فقال الشافعي : هو كل حيوان وحشي يؤكل لحمه، فلا جزاء في قتل الاهلي ومالا يؤكل لحمه من السباع والحشرات ، وهي كثيرة في مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التي ورد الاذن في حديث عائشة في الصحيحين وغيرهما بقتلها في الحل والحرم- وهي الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور. وأخرجاه أيضاً من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف في قتلها . وألحق مالك واحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه. وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها. وذهب ابو حنيفة إلى وجوب الجزاء في قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لانه كلب بري . والمراد بالغراب الابقع الضار لا الاسحم الذي يؤكل فانه صيد. والحاصل أن الحيوانات الضارة التي تقتل اتقاء ضررها ، لاجزاء على المحرم اذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير وقال مالك رحمه الله : لا يقتل الغراب إلا اذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة: لا يقتله بل يرميه، وروي مثله عن علي كرم الله وجهه . وقد روى هشيم : حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبدالرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم فقال « الحية والعقرب والفويسقة (أي الفأرة) - ويرمي الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحدأة » رواه ابو داود عن احمد بن حنبل والترمذي عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم » ثم ذكر أن الترمذي حسنه .

واختلفوا في اشتراط التعمد لوجوب الجزاء ، فذهب أكثرهم الى أنه لا يشترط التعمد . وقالوا ان الكتاب دل على جزاء المتعمد وسكت عن جزاء المخطيء، ولكن السنة مضت بأن عليه الجزاء أيضا . قاله الزهري

والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لاحرامه وعلمه بحرمة قتل مايقتله. ومنهم من اشترط نسيان الاحرام . ولم نر للجمهور حديثا مرفوعا يدل على تغريم المخطيء ولا رواية صحيحة صريحة في كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ

وخلفائه الراشدين ، الا مارواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغرمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لايعد مثل هذا دليلا شرعيا . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية الاجماع ولكن لايصح ، فالخلاف في المسألة مروي عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن جبير – كلهم صرحوا باشتراط العمد . وعبارة طاوس: لايحكم على من أصاب صيداً خطأ إنما يحكم على من أصابه عمداً ، والله ماقال الله إلا « ومن قتله منكم متعمداً » وروي عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد للقتل مع نسيان الاحرام . والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري ، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحا يؤذن باختياره له .

وروي عن سعيد بن جبير مايصح أن يكون بيانا لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله . إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلظ عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التغليظ ، فإن صحت الرواية عن عمر انه : كتب ان يحكم عليه في الخطأ والعمد – جاز أن يكون هذا اجتهاداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذلك لان الامام الاعظم تجب طاعته في المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهاده ليس شرعا ولا دليلا من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علاته فيما كان كمسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كمسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطيء فيراجع فيعترف بخطئه ويرجع عنه .

فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لاقرار الصحابة إياه عليه وعدم معارضتهم له كعادتهم فيما يرونه خطأ – قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تغريم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقروه عليها . وانما قال الحكم انه كتب ، ولم يقل لمن .

كتب ، والظاهر - إن صح - أنه لبعض عماله ، ويحتمل أن يكون في واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر في الرواية ، والحكم الذي روى هذا الأثر هو ابن عتيبه الكندي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات ، وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه ، ولم نقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الاثر عنه — وهم ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور — لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول ان هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتي ماصح من حكم عمر

بعد كتابة ماتقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري فاذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا ان المراد من التعمد في الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لاحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لاحرامه - ولكنه ذكر في هذه الروايات قول من قالوا بالجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطأ بالسنة أو لسد الذريعة وحفظ حرمات الله أي بالقياس - ثم قال :

« والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال : إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم في حال إحرامه مادام حراما بقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) ثم بين حكم من قتل ماقتل من ذلك في حال إحرامه متعمداً لقتله - ولم يخصص المتعمد قتله في حال نسيانه إحرامه ولا المخطيء في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل الى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه - فاذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتله ذاكراً لاحرامه أو عامداً قتله ناسياً لاحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه ، في أن على جميعهم من الجزاء ماقال ربنا تعالى وهو (مثل ماقتل من النعم) الخ »

أقول هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه » لان هذا من قتل الخطأ لا العمد إلا أن يريد صورة معينة وهي أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذاكر لاحرامه، إذ يصدق عليه حينئذ انه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه منتهك لحرمة الاحرام، ولعل هذا هو المراد ، ويقرب منه ما اذا قصد رميه لجرحه لا لقتله. وأما اذا رمى غرضا لا حيوانا أوحيوانا يباح قتله كالكلب العقور فأصاب سهمه أو رصاصه صيداً لم يكن يراه مثلا - فلا جزاء عليه في هذا بمقتضى الدليل الذي قرره ، وسيأتي ان عمر قال في مثله إنه أشرك فيه العمد بالخطأ

ثم قال ابن جرير : وأما مايلزم بالخطإ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا (كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لان قصدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل ، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه . اه

واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور الى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله، وذهب ابراهيم النخعي الى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف. والاول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال : جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصيبه المحرم كبشاً وجعله من الصيد، أي لانه يؤكل لحمه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً، وقد روي مرفوعا وموقوفا، وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصححه ، ورواه الدارقطني عن الاجلح بن عبدالله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال « في الضبع اذا أصابه المحرم كبش وفي الظبي شاة وفي الارنب عناق وفي اليربوع جفرة » قال والجفرة التي قد ارتعت . والاجلح هذا قال أبو حاتم لا يحتج بحديثه ووثقه يحيى بن معين وقال ابن عدي صدوق ، وقال الحافظ في تقريب التهذيب : صدوق شيعي من السابعة ، فاعتمد توثيقه ، وقال الشوكاني في نيل الاوطار : وحديث جابر أخرجه البيهقي وأبو يعلى وقالا : عن عمر رفعه ؛ وأما الدار قطني فرواه من طريق ابراهيم الصائغ عن عطاء عن

جابر يرفعه وكذلك الحاكم ، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفا على جابر وصحح وقفه الدارقطني من هـذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « الضبع صيد فاذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن وتؤكل »

أقول والحديث يدل على اعتبار السن في المماثلة فالعنز (بالتحريك أنثى المعز) كالنعجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الانثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والجفرة بفتح الجيم الانثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أي يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد رجلان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المماثلة بين النعم ـ وهي الابل والبقر والغنم بأنواعها ـ وبين الصيد الوحشي ـ وأنواعه كثيرة ـ مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين اذا أرادا أن يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظرا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فان ذكر أنه أصاب ظبيا صغيراً حكما عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذي قتله في السن والجسم ، فان كان الذي أصاب من ذلك كبيراً حكما عليه من الضأن بكبير ـ وإن كان الذي أصاب حمار وحش حكما عليه ببقرة ، إن كان الذي أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكراً فمثله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فمثله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على اللذين قتلا الظبي وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكما بشاة وسيأتي

وأما مالا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم العدلان فيه بالقيمة قال الحافظ ابن كثير : وأما قوله « فجزاء مثل ماقتل من النعم » حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ « فجزاؤه مثل ماقتل من النعم » (*) وفي قوله (فجزاء مثل ماقتل من النعم) على كل من القراءتين دليل لما ذهب اليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء في مثل ماقتله المحرم اذا كان له مثل من الحيوان الانسي خلافا

(*) لم تثبت هذه القراءة بالتواتر فلعله قال الجملة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لابي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثليا أو غير مثلي . قال وهو مخير إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هديا . والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالاتباع ، فانهم حكموا في النعامة ببدنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيدها مقرر في كتاب الاحكام . وأما اذا لم يكن الصيد مثليا فقد حكم ابن عباس فيه بثمنه يحمل إلى مكة . رواه البيهقي

ثم قال : وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) يعني أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة في غير المثلي عدلان من المسلمين . واختلف العلماء في القاتل هل يجوز أن يكون أحد الحكمين ؟ على قولين (أحدهما) لا ، لأنه قد يتهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك (والثاني) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعي وأحمد. واحتج الاولون بان الحاكم لا يكون محكوما عليه في صورة واحدة . قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران أن اعرابياً أتى أبا بكر فقال : قتلت صيداً وأنا محرم فما ترى عليّ من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لأبي بن كعب وهو جالس عنده ماترى فيما قال الاعرابي ؟ فقال الاعرابي أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر وما تنكر ؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي اذا اتفقنا على أمر أمرناك به . وهذا اسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصديق . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا وإنما دواء الجهل التعليم فأما اذا كان المعترض منسوبا إلى العلم فقد قال ابن جرير : حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعي قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال : خرجنا حجاجا فكنا اذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتماشى نتحدث ، قال فبينما نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبي أو برح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه . فركب وودعه ميتا ، قال فعظمنا عليه ، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقص عليه القصة ، قال وإلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة ، يعني عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلمه

قال ثم أقبل على الرجل فقال أعمداً قتلته أم خطأ ؟ فقال الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر ما أراك الا أشركت بين العمد والخطأ، اعمد الى شاة فاذبحها و تصدق بلحمها و انتفع باهابها، قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سأل صاحبه، اعمد الى ناقتك فانحرها فلعل ذلك، يعني أن يجزيء عنك (١) قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبلغ عمر مقالتي فلم يفجأنا منه الا ومعه الدرة قال فعلا صاحبي ضربا بالدرة (٢) أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم (٣) قال ثم أقبل علي، فقلت يا أمير المؤمنين: لا أحل اليوم شيئا يحرم عليك مني، فقال يا قبيصة بن جابر اني أراك شاب السن فسيح الصدر، بين اللسان، وان الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الاخلاق الحسنة، فاياك وعثرات الشباب.

ثم ذكر ابن كثير طرقا أخرى لأثر قبيصة، ثم نقل عن ابن جرير الطبري ان ابن جرير البجلي قال: أصبت ظبيا وانا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال ائت رجلين من اخوانك فليحكما عليك فأتيت عبد الرحمن وسعداً فحكما علي بتيس أعفر. ثم نقل عنه أيضا ان رجلا رمى ظبيا فقتله وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر: احكم معي فحكما فيه بجدي قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير: وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى

(ثم قال) واختلفوا هل تستأنف الحكومة في كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة ؟ يرجع فيه إلى عدلين (٤)

« ١ » هذا التفسير من الراوي يفيد ان الرواية « فلعل ذلك » بحذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور. وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية « ففعل ذلك » بدل « فلعل ذلك » وهذه الطبعة كثيرة الغلط « ٢ » سقط من هنا قوله « وجعل يقول » كما في تفسير ابن جرير أو « وهو يقول » كما في الدر المنثور « ٣ » وفي ابن جرير « وسفهت الحكم » وعبارة الدر المنثور : أقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا ؟

(٤) في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين ـ أي لا يعمل بحكمهم

وقال مالك وأبو حنيفة : بل يجب الحكم في كل فرد فرد سواء وجد للصحابة في مثله حكم أم لا

وقد استدل الحنفية بتحكيم العدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الاشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وانما يحتاج الى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الانعام على قلتها وتقارب صفاتها . ومال الآلوسي الى جعل كل من القولين محتاجا الى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الاول ومذهبه الثاني ، اذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتي الحنفية

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل الى الكعبة ويذبح هنالك أي في جوارها حيث تؤدى المناسك ويفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم في أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدي لا يكون الا من الانعام فهو يؤيد ماذهب اليه الجمهور من كون المماثلة في الجزاء انما تعتبر في الصفات والهيئات . وكلمة [هديا] حال من [جزاء] بناء على أنه خبر ، أو من الضمير في قوله (يحكم به) أو منصوب على المصدر أي يهدي هديا

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأ نافع وابن عامر باضافة [كفارة] الى [طعام] أي كفارة طعام لا كفارة هدي ولا صيام . والباقون بتنوين كفارة أي فعلى من قتل الصيد وهو محرم متعمداً جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين أو مايعادل ذلك الطعام من الصيام ، والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوي له مما يدرك بالبصيرة والعقل كالعدل في الاحكام ، وبالكسر المعادل والمساوي مما يدرك بالحس كالغرارتين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر : والفرق بينهما ان عدل الشيء ماعادله من غير جنسه كالصوم

والاطعام وعدله ماعدل به في المقدار ، ومنه عدلا الحمل لان كلا منهما عدل بالآخر حتى اعتدلا ، كأن المفتوح تسمية بالمصدر ، والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ، ونحوهما الحمل والحمل ، وهذا القول هو المروي عن ائمة اللغة

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى (٢ : ١٩٦ فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا ، وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته القمل وأن يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام ، فعلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل اطعام مسكينين ، وان إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام تعدل ذبح شاة في النسك ، فان قيل إن هذا مخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لاطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين ـ قلنا إن الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للاطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الاطعام وإلا لخير بينهما ، وقد علم من كفارة الظهار أن صيام شهرين أعظم من اطعام ستين مسكينا إذ فرض الاطعام على من لم يستطع الصيام ، وهي على الترتيب لا التخيير ، وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة المجامع في نهار رمضان ككفارة الظهار والمروي عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي ﷺ كعب بن عجرة في المعادلة والتقدير ، ولكنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير

وكذلك قال مجاهد والسدي بالترتيب في الثلاثة ، وعن مجاهد رواية أخرى بانها على التخيير وهو يرويها عن ابن عباس ، وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ، ومنهم أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : اذا قتل المحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء ، فان قتل ظبيا أو نحوه فعليه ذبح شاة تذبح بمكة ، فان لم يجد فاطعام ستة مساكين فان لم يجد فصيام ثلاثة أيام فان قتل أيلا أو نحوه فعليه بقرة ، فان لم يجدها صام عشرين يوما ، وان قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الابل ، فان لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا [1] فان لم يجد صام ثلاثين

(١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن تكون العبارة : ستين مسكينا والا فهي على غير القياس

يوما، والطعام مد مد يشبعهم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا أنه قال: اذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم فان وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وان لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما

ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال : فان لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاما ثم صام لكل صاع يومين ، والظاهر ان رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بان يطعم كل مسكين نصف صاع أي مدين وهو المروي عن تلميذه مجاهد ـ وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بان يطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الاولى عنه

واختار ابن جرير ان كل مسكين يطعم مدا . وعليه علماء الحجاز كمالك والشافعي ، وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين ، وقال أحمد مد من حنطة ومدان من غيره ، وقد أطال الشافعي في بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الاذى وتكلم في سائر الكفارات وأثبت بدقائق القياس التي لا يغوص عليها الا مثله ان صيام يوم يعدل طعام مد ، وقد عقد الربيع بابا خاصا لهذه المسألة في الأم كما أطال في جميع فروع هذه المسائل مقرونة بالشواهد والدلائل

وذهب الجمهور إلى أن التقويم يكون في المكان الذي قتل فيه الصيد وقيل بل يقوم بمكة حيث تكون الكفارة وهو مروي عن الشعبي ، وذهب الجمهور القائلون بالتخيير بين الثلاثة الى أن المخير بينها هو قاتل الصيد ، وقيل بل التخيير للحكمين ، وحكي هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا في مكان الاطعام فقال بعضهم مكانه مكان الهدى أي مكة لانه بدله وقال آخرون بل هو مخير فيه

﴿ليذوق وبال أمره﴾ هذا تعليل لايجاب الجزاء ، وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوابل الذي هو المطر الثقيل قال الراغب ولمراعاة الثقل قيل للامر الذي يخاف ضرره وبال ، ويقال طعام وبيل . والذوق مستعمل في الادراك العام ، غير خاص بادراك اللسان وقد استعمله القرآن في إدراك ألم العذاب

والوبال ولم يستعمله في إدراك الطعوم إلا في قوله تعالى (فلماذاقاالشجرة)وفي قوله (لايذوقون فيها برداً ولاشرابا إلا حميما وغساقا) وكل استعماله فيما يكره ويذم . ولاشك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الاشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية

﴿ عفا الله عما سلف ﴾ أي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لان الاسلام يجبُّ ماقبله ويطهر نفس صاحبه من الادران السابقة فلا يبقي لها أثراً في النفس تترتب عليه مؤاخذة

﴿ ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ﴾ أي ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريمه وإيجاب الجزاء والكفارة عليه - أومن عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه في المرة الاولى - فان الله ينتقم منه في الآخرة ، لان الجزاء في الدنيا لم يزعه ولم يزجره عن الاصرار على المخالفة . والله عزيز أي غالب على أمره فلا يغلبه العاصي ، ذو انتقام ممن أصر على الذنب . والانتقام المبالغة في العقوبة . وظاهر الآية ان الجزاء في الدنيا انما يمنع العقاب في الآخرة إذا لم يتكرر الذنب ، فان تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروي عن سعيد بن جبير وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروي عن ابن عباس أن من قتل شيئا من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله فان قتل عمداً يحكم عليه مرة واحدة فان عاد يقال له : ينتقم الله منك ، كما قال الله عز وجل . والمراد أنه لاتجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شريح ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصري وابراهيم النخعي كما رواه ابن جرير

﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة ﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها . وصيد البحر مايصاد منه مما يعيش فيه عادة وان أمكن أن يعيش خارجه قليلا أو كثيراً كالسرطان والسلحفاة . وقيل هو مالا يعيش إلا فيه . وطير الماء ليس منه فيما يظهر على القولين ، لانه ليس من الحيوانات

المائية وإنما يلازم الماء لصيد طعامه منه . قال الشافعي في الام بعد بيان معنى البحر بمعنى ماتقدم: ومن خوطب باحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه انما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وانه أحل كل ما يعيش في مائه لانه صيده . وطعامه عندنا ماألقي وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتمل إلا هذا المعنى. أويكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالايدي من غير تكلف كتكلف صيده، فكان هذا داخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « مالفظه ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه. وروي مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس، وذكر أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ماقذف به ميتا . وقال جابر بن عبدالله : ماحسر عنه . وعن أبي أيوب : مالفظ البحر فهو طعامه وان كان ميتا. فهؤلاء يرون أن المراد بطعامه في الآية مالا عمل للانسان ولا كلفة في اصطياده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به إلى الساحل والذي ينحسر عنه الماء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى، لافرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال: صيده الطري وطعامه المالح المسافر والمقيم. وأخذ بهذا بعض العلماء. ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي: أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المتخذ من حيوانه سواء صدتموه أنتم أو صاده لكم غيركم أو ألقاه البحر اليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين. وأما قوله « متاعا » فمعناه لأجل تمتيعكم به أو متعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر

﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فانه يشمل أخذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله وإن صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقيق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعانته أو اذنه لايحل للمحرم الأكل منه، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدي منه للمحرم فهو حل له . وقد قلنا في تفسير الآية السابقة إن هذا مايجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجازه الجمهور ومنعه بعض الحنابلة مطلقا . ولبعض العلماء تفصيل فيه لامحل لذكره هنا

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال : كنت يوما جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وانا غير محرم عام الحديبية، فابصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول أخصف نعلي فلم يؤذنوني وأحبوا لو أني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقمت الى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لا نعينك عليه ، فغضبت فنزلت فأخذتهما ثم ركبت فشددت على الحمار فعقرته ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم انهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت العضد معي فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال « هل معكم منه شيء ؟ » فقلت نعم ، فناولته العضد فأكلها وهو محرم ، وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار اليه انسان أو أمره بشيء ؟ » قالوا : لا ، قال « فكلوه » ولفظ البخاري « هل أشار اليه أحد أن يحمل عليها أو أشار اليها ؟ » قالوا لا ، قال « فكلوا ما بقي من لحمها » ورواية التأنيث مبنية على أن ماصاده أبو قتادة كان أتانا لا حماراً، ففي رواية البخاري: فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا الخ وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض.

وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدار قطني والبيهقي وابن خزيمة أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ : واني انما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل ، وسنده جيد وقد استغربوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة، لمخالفتها رواية الصحيحين، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك، وهو تكلف ظاهر، ولا يظهر الجمع إلا اذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال: خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حماراً فحملت عليه فاصطدته فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكرت اني لم أكن أحرمت واني انما اصطدته لك الخ ما تقدم، واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الاحرام وهو معهم، والصواب – كما قال ابن عبد البر – ان النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرما . فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر

وروى أحمد والشيخان عن الصعب بن جثامة انه أهدى الى رسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالابواء أو بودّان (كلاهما في طريق مكة) فرده عليه ، فلما رأى ما في وجهه قال « إنا لم نرده عليك إلا أنا حُرُم »

وروى الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر ان النبي ﷺ قال « صيد البر لكم حلال مالم تصيدوه أو يُصد لكم » وله طرق لايخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روي في هذا الباب وأقيس

﴿واتقوا الله الذي اليه تحشرون﴾ فلا تحلوا ماحرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون اليه ، أي تجمعون وتساقون اليه يوم الحساب

---

(١٠٠) جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَائِدَ . ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ، وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

هذه الآية تتمة السياق السابق ، وقد ذكر الله تعالى فيه ان جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة ، وأريد بالكعبة هنالك حرمها وجوارها الذي تؤدى فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة وأراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدي أيضا

وقال الرازي : اعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها هو ان الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين (أي هنا) ان الحرم كما انه سبب لأمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لأمن الناس من الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة . اه

﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد﴾ الجعل هنا إما خلقي تكويني وهو التصيير ، وإما أمري تكليفي وهو التشريع ، وسيأتي توجيه كل منهما ، و [الكعبة] في اللغة البيت المكعب أي المربع ، وقيل

المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشز ، أو كعب الرجل وهو الناتيء عند مفصل الساق، ومنه كعبت الجارية (البنت) وكعب ثديها يكعب اذا نتأ وارتفع فهي كاعب وكعاب ، وثدي كاعب ، والاول أصح . وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب ، وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج١) وتفسير آل عمران (ج٤) قال مجاهد انما سميت الكعبة لانها مربعة ، وقال عكرمة انما سميت الكعبة لتربيعها . و (القيام) اصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها كالميزان والمراد به مايقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم ويصلح ، وقرأ ابن عامر «قيما» بكسر القاف وفتح الياء ، وهو بمعنى « قياما » وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و [الشهر الحرام] ذو الحجة الذي تؤدى فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الاشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال و [الهدي] مايهدى إلى الحرم من الانعام للتوسعة على فقرائه . و [القلائد] هنا ذوات القلائد من الهدي وهي الانعام التي كانوا يقلدونها اذا ساقوها هديا ، خصها بالذكر لعظم شأنها ، وقيل هي على معناها الاصلي وهو مايقلد به الهدي من النبات ، وكذا ماكان يتقلد به مريدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهليـة . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة

والمعنى على الوجه الاول في الجعل أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها ، أي سببا لقيام مصالحهم ومنافعهم بايداع تعظيمها في القلوب ، وجذب الافئدة اليها ، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجاجها ، وتسخيرهم لجلب الارزاق اليها . فهذا هو الجعل الخلقي التكويني . ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليـه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله (١٤ : ٣٧ ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي اليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون) وفي معناه قوله تعالى (٢٨ : ٥٧ وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا . أو لم نمكن لهم حرما آمنا يجبى اليـه ثمرات كل شيء رزقا

من لدنا ؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون) وقوله تعالى (٢٩:٦٧ أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم ...)

والمعنى على الوجه الثاني أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المهذب لأخلاقهم المزكي لأنفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لانه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية - وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبائح التي تطهر فاعلها من رذيلة البخل وتحببه وتحبب اليه الفقراء والمساكين ، ويتسع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الامري التشريعي . دع ماتستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الارزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض) أنه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم لحجهم ، وفي رواية أخرى عنه قال قيامها أن يأمن من توجه اليها ، وروي عن سعيد بن جبير فيه ثلاثة أقوال (١) صلاحا لدينهم (٢) شدة لدينهم (٣) عصمة في أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينيا فقط ، وانما هو ديني دنيوي ، لان أهل الحرم وحجاجه ما كانوا ليجدوا فيه مايعيشون به من الغذاء ، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك ، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدي والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لامر الدين ، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمن الجاهلية

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ولم يكن في العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به - والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالاشهر الحرم والقلائد ، ويلقى الرجل قاتل أبيه وابن عمه فلا يعرض له وهذا كله قد نسخ

وروى ابن أبي حاتم عن ابن شهاب قال : جعل الله البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس يأمنون به في الجاهلية الاولى لايخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو في الحرم أو في الشهر الحرام

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد)قال حواجز أبقاها الله في الجاهليـة بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يُتناول ولم يُقرب ، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقي الهدي مقلداً وهو يأكل العصب [1] من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحمته ومنعته من الناس . وكان إذا نفر [أي عاد من الحج] تقلد قلادة من الاذخر أو من السمر [2] فمنعته من الناس [3] حتى يأتي أهله ـ حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اه

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الاشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعي معا وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودنياهم، وشامل لزمن الجاهلية وعهد الاسلام ، ولكن له في كل من العهدين صورة خاصة به — ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى ؛ لأنهم على إضاعتهم لشريعة ابراهيم واسماعيل (ص) إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى التكوينية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفا ،وسبق ما في معناه في سورة آل عمران . وأما في عهد الاسلام فالتشريعي أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الارض وأن الله بكل شيء عليم ﴾ أي فعل ذلك الجعل لاجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه انه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وان علمه محيط بكل شيء ، وذلك انه عز وجل جعل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتفانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيما لهذا المكان وللاعمال التي تعمل فيه وللزمن الذي فيه تؤدى هذه الاعمال هنالك منعهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سببا لحقن الدماء وسعة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

«١» العصب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها وهي لا تمضغ ولا تهضم فلا تغذي «٢» الاذخر نبات عطر يكثر في الحرمين، والسمر بالتحريك شجر معروف «٣» منعته حمته وحفظته فلا يعتدي عليه أحد لاجلها

والمدنية في القديم والحديث — بله أمم البداوة — عن تأمين الناس في قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيهما قتال ولا قتل ولا عدوان، وكذلك جعل في أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية والدينية والدنيوية كما علم مما مر آنفا بالاجمال، ومما بيناه في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتا قطعيا بالمشاهدة والتجربة، فدل ماذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدي والقلائد قياما للناس لم يكن إلا لحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الامور وغاياتها، وكان دليلا على أنه سبحانه يعلم مافي السموات وما في الارض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك، وانه عليم بكل شيء فلا تخفى عليه خافية. على ان آياته الدالة على علمه بما في السموات والارض وبغير ذلك أعم وأظهر في نظر العقل من جعله بعض الامكنة والازمنة سببا لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم، فان سننه تعالى في الفلك وسير الشمس والقمر وغيرهما بحسبان، وفي عالم الجماد والنبات والحيوان، لا يعتريها من الشبهات مايعتري السنن المتعلقة بنوع الانسان، ولكن الناس يغفلون عنها

---

(١٠١) اِعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
(١٠٢) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ
(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللّٰهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

أرشدنا جل شأنه في الآية التي قبل هذه إلى بعض آيات علمه في خلقه وأمره، وأرشدنا في هذه الى العلم بأن العليم بكل شيء، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والارض، كما ظهرت في جعل البيت الحرام قياما للناس لا يمكن أن يترك الناس سدى، كما انه لم يخلقهم عبثا، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجترحوا السيئات، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا أن يسوي بين الطيب

والخبيث كالمؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿اعلموا ان الله شديد العقاب﴾ لمن دسّى نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿وان الله غفور رحيم﴾ لمن زكى نفسه بالاعمال الصالحة مع التوحيد والايمان ، فلا يؤاخذه بما سلف قبل الايمان ، ولا بما يعمله من السوء بجهالة اذا بادر الى التوبة والاصلاح ، ولا باللمم اذا اجتنب كبائر الاثم والفواحش ، بل يستر ذنبه ويمحوه ، فيضمحل في إيمانه وعمله الصالح ، كما يستر القذر القليل ، ويضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، ويخصه فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فالآية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات ، وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات ، ولعل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة الى أن العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم لان رحمته تعالى سبقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لانفسهم (ويعفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة في مقام الاضمار للدلالة على ان مغفرته ورحمته ثابتتان له بالاصالة

﴿ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثر بيان كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي ان الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبديه المكلفون من الاعمال والاقوال وما يكتمونه منها فيكون أهلا لحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وانما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتماس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى ،

والله وحده هو الذي يعلم ماتبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها، فيكون جزاؤه حقاوعدلا ، ويزيد المحسنين كرما منه وفضلا (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها) فلا تطلبوا سعادتكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد (١٣ : ٤٠ فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله في سورة الانعام (٦ : ٤٨ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٤٩) والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون (٥٠) قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك ، إن أتبع إلا مايوحى إليّ . قل هل يستوي الاعمى والبصير ، أفلا تتفكرون ؟ (٥١) وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون)

وأما الشفاعة الواردة في الاحاديث فلا تناقض الشفاعة المنفية هنا وفي آيات أخرى - لانها عبارة عن دعاء مستجاب في الآخرة يظهر الله عقبه ماسبق به علمه واقتضته حكمته بحسب مافي كتابه، تكريما للداعي الشفيع من غير أن يكون مؤثراً في علم الله ولا في إرادته ، لأن الحادث لايؤثر في القديم ، (هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطا بالاعمال ، أراد أن يبين مايتعلق به الجزاء من وصف الاعمال والعاملين لها، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب على كل منهما مايليق بها، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث، فقال ﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة : لا يستوي الخبيث والطيب [1] من الاشياء والاعمال والاموال - كالضار والنافع، والفاسد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعادل ، والجاهل والعالم، والمفسد والمصلح ،والبر والفاجر، والمؤمن والكافر . فلكل من الخبيث والطيب في القسم الاول حكم يليق به عند الله تعالى، ولكل منهما في القسم الآخر جزاء

«١» راجع تفسير الكلمتين في ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

ومكان يستحقه بحسب صفته (٦: ١٣٩ سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم) يضع كل شيء في موضعه بحسب علمه ، ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بازالة شبهة المغترين بكثرته ولذلك قال ﴿ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم أي ولو أعجبك أيها السامع كثرة الخبيث من الناس وجاههم ،أو من الاموال المحرمة لسهولة تناولها والتوسع في التمتع بها ، كأكل الربا والرشوة والغلول والخيانة، أو لدعوى أصحابها أنها دليل على حب الله لهم ورضاه عنهم إذ فضلهم بها على غيرهم (وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً ومانحن بمعذبين)

أي لا يستويان في أنفسهما ولا عند الله ولو فرض أن كثرة الخبيث أعجبتك وغرتك فصرت بعيداً عن إدراك حقيقة الامر ،وهي أن القليل من الحلال كراتب الحاكم العادل وربح التاجر الصادق،خير من كثير الحرام كالرشوة والخيانة، باعتبار حسن العاقبة في الدنيا والآخرة ، كما أن القليل الجيد من الغذاء أو المتاع خير من الكثير الرديء الذي لا يغني غناءه ولا يفيد فائدته بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدته

كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث فالفئة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والايمان تغلب الفئة الكثيرة من ذوي الجبن والتخاذل والشرك، وان أفرادا من أولي البصيرة والرأي ، ليأتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والخرق والعالم الحكيم يسخر لخدمته ألوفا من الجاهلين (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟)

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الاسلام بكثرتهم ويعتزون بها (وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذي فاخر المؤمن بقوله (أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا) وكيف كانت عاقبة أمره خسراً وقال لهم (٨: ١٩ ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين) ثم قال للمؤمنين تثبيتا لهم حتى لا تروعهم كثرة المشركين في عددهم وعددهم (٨: ٢٦ واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره) وجاءت هذه الآية بالقاعدة العامة وهي ان العبرة بصفة الشيء لا بعدده، وانما تكون العزة بالكثرة بعد التساوي في الصفات

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهل الغرور بالكثرة مطلقا قال تعالى تعقيبا على ما أثبته من تفضيل الطيب على الخبيث وان كثر الخبيث ﴿فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون﴾ أي فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تغتروا بكثرة المال الخبيث ولا بكثرة أهل الباطل والفساد من الخبيثين ، فان تقوى الله تعالى هي التي تنظمكم في سلك الطيبين ، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين ، أي الفائزين بخير الدنيا والآخرة

وإنما خص أولي الألباب بالذكر في عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف في صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل في حقيقتها وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث ، بعد التنبيه والتذكير ، وأما الأغرار الغافلون الذين لم يمرنوا عقولهم على الاستقلال في النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكر ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بآذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولا من عواقب الأمم والدول التي اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيلتي العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقا وأعمالا (والعاقبة للمتقين)

وروي عن السدي أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون وروي عن أبي هريرة قال : لدرهم حلال أتصدق به أحب إلي من مئة ألف ومئة ألف حرام فان شئتم فاقرءوا كتاب الله (قل لا يستوي الخبيث والطيب) وروى ابن أبي حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر فكتب اليه عمر إن الله يقول (لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث) فان استطعت أن تكون في العدل والاصلاح والاحسان بمنزلة من كان قبلك في الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله .

فهذه الآية قاعدة في التشريع وبرهان للقياس الصحيح ، وأصل للأدب والتهذيب

---

(١٠٤) يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ

تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْئَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرآنُ تُبْدَ لَكُمْ ، عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَٰفِرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) أنه تعالى لما قال « ماعلى الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : مابلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له ، ومالم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولاتخوضوا فيه ، فانكم إن خضتم فيما لاتكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف مايثقل عليكم ويشق عليكم (الثاني) أنه تعالى لما قال « ماعلى الرسول إلا البلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ـ إلى قوله ـ قل سبحان ربي ! هل كنت إلا بشراً رسولا ؟) والمعنى أني رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والاحكام اليكم، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس في وسعي ، ولعل اظهارها يوجب مايسوؤكم ، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا . ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لاينبغي أن يطلبوا ذلك ، فربما كان ظهورها يوجب مايسوؤهم (الوجه الثالث) أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ماتبدون وماتكتمون) فاتركوا الامور على ظواهرها ولاتسألوا عن أحوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم . اهـ كلام الرازي بنصه وضعف عبارته

وأقول: إن مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول الرسالة مناسبة خاصة قريبة، ولهما موقع من مجموع السورة ينبغي تذكره والتأمل فيه . ذلك أن هذه السورة آخر ما نزل من السور كما قالت عائشة وسورة النصر كما قال ابن عباس وجمع بينهما ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى في أوائلها باكمال الدين ، وإتمام النعمة به على

العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ » الذي كمل به الاسلام وأنه لا ينبغي للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سببا لكثرة التكاليف التي يشق على الامة احتمالها ، فتكون العاقبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربها . وهو معصوم من كتمان شيء مما امره الله بتبليغه

فان قيل : إذا كان الامر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهي و بين الخبر با كمال الدين ، ولم يتصل به في النظم الكريم ؟ قلت : تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار و أحكام وغيرهما لما بيناه مرارا من حكمة ذلك . وهاك أقوى ماورد في أسباب نزول الآيتين :

روى احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال : خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلها قط وقال فيها « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا » قال فغطى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين [1] فقال رجل : من أبي؟ قال «فلان» فنزلت هذه الآية (لا تسألوا عن أشياء) قال الحافظ ابن كثير « وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة في قوله (ياأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال « لا تسألوني اليوم عن شيء إلا بينته لكم » فأشفق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون بين يدي أمر قد حضر ، فجعلت لا ألتفت لا يمينا ولا شمالا إلا وجدت كل رجل لافا رأسه في ثوبه يبكي ، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى الى غير أبيه فقال: يانبي الله من أبي ؟ قال « أبوك حذافة » قال ثم قام عمر – أو قال فأنشأ عمر – فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا عائذاً بالله – أو قال – أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم أر في الخير والشر كاليوم قط

(١) روي بالمعجمة و بالمهملة وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء بهما فالاول البكاء الذي يخرج به الصوت من الخياشيم مع غنة والثاني البكاء المرتفع من الصدر وهو دون النحيب

صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجاه (أي الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهري عن أنس بنحو ذلك أو قريبا منه . قال الزهري فقالت أم عبدالله بن حذافة : ما رأيت ولداً أعق منك (قالت) أكنت تأمن أن أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤس الناس ؟ فقال والله لو ألحقني بعبد أسود للحقته

وقال ابن جرير أيضاً حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وهو غضبان محمارٌ وجهه حتى جلس على المنبر فقام اليه رجل فقال أين أبي ؟ قال « في النار — فقام آخر فقال : من أبي ؟ قال أبوك حذافة » فقام عمر بن الخطاب فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ، وبالقرآن إماما ، انا يارسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك والله أعلم من آباؤنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية . اسناده جيد

وقد ذكر هذه القصة مرسلة غير واحد من السلف منهم اسباط عن السدي فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبي هريرة في جملته وزاد في آخر كلام عمر — فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضي ، فيومئذ قال « الولد للفراش وللعاهر الحجر » (ثم قال) قال البخاري : حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : كان قوم يسألون رسول الله ﷺ استهزاء فيقول الرجل : من أبي ؟ ويقول الرجل تضل ناقته : أين ناقتي ؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) حتى فرغ من الآية كلها . تفرد به البخاري

وقال الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الاسدي حدثنا علي بن عبد الاعلى عن أبيه عن أبي البختري وهو سعيد بن فيروز عن علي قال لما نزلت هذه الآية (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قالوا يارسول الله ! أفي كل عام فسكت فقالوا : أفي كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا أفي كل عام ؟ فقال « لا ولو

قلت نعم لوجبت - ولو وجبت لما استطعتم » فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية ، وكذا رواه الترمذي وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به . وقال الترمذي غريب من هذا الوجه، وسمعت البخاري يقول أبو البختري لم يدرك عليا . اه

أقول منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البختري هو سعيد ابن فيروز التابعي ثقة فيه تشيع روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة

وقد عزا السيوطي في الدر المنثور حديث علي هذا إلى أحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن أبي حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازيا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم - قال « وصححه » - والبيهقي في سننه . وفيه أن السائل الاقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضا عن الحسن من تخريج عبد بن حميد وفيه « ذروني ما ذرتكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة ولفظ البخاري « دعوني ما تركتكم » ولفظ مسلم « دعوني ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »

قال القسطلاني في شرحه له تبعا للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ماذكره مسلم [أقول وكذا النسائي] من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة (رض) قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال « يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله ﷺ « لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم - ثم قال - ذروني ما تركتم » الحديث وأخرجه الدارقطني مختصراً وزاد فيه فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) اه وأقول محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائي عن أبي هريرة قال خطب رسول الله ﷺ الناس فقال « إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج » فقال رجل في كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثا فقال « لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ماقمتم بها . ذروني ما تركتم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشيء (وفي نسخة بشيء) فخذوا به ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » وروي عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وإن الاقرع بن حابس قال: كل عام يارسول الله ؟ فسكت فقال « لو قلت نعم لوجبت ثم إذاً لا تسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة » وفي فتح الباري ان ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم ان السؤال عن الحج كان يوم خطب ﷺ وقال « لا يسألني أحد عن شيء إلا أخبرته »

وقال ابن جرير : حدثني إسحاق بن ابراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس (لا تسألوا عن أشياء) قال هي البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي ، ألا ترى انه يقول بعد ذلك : ماجعل الله من كذا ولا كذا ، قال وأما عكرمة فانه قال إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فنهوا عن ذلك ثم قال (قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال فقلت قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فمالك تقول هذا ؟ فقال : هيه

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير ، ثم قال: وأولى الاقوال بالصواب في ذلك قول من قال: نزلت هذه الآية من أجل إكثار السائلين رسول الله ﷺ المسائل ، كمسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « ان الله فرض عليكم الحج » أفي كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاهر الاخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذي رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب . ولكن الاخبار المتظاهرة عن الصحابة والتابعين بخلافه . ذكر هنا القول به من أجل ذلك ، على انه غير مستنكر أن تكون المسألة عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي كانت فيما سألوا النبي ﷺ عنه من المسائل التي كره الله لهم السؤال عنها الخ ماقاله وفيه أن تلك الاخبار صحاح فوجب ترجيحها ، يشير الى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن راويها عنه قد ضعفه الامام أحمد وقال مرة : ليس بقوي . وقال أبو حاتم: تكلم في سوء حفظه ، ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

والطريقة المتبعة في الجمع بين أمثال هذه الاحاديث: أن يقال ان النهي في الآية

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ماهو في معناه ، وليس كل ماروي في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً ، بل كانوا يقولون في كل مايدخل في معنى الآية ويشمله عمومها انها نزلت فيه، وكثيراً ماينقلون كلام الرواة بمعناه فيجيء منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مراراً . وأبعد ماقيل في أسباب نزول هذه الآية ان بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحانا أو استهزاءاً ، وهذا لا يصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهياً لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء، وانما يجوز أن يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين

وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك : ان الناس سألوا نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الأشعرى في الصحيحين بمعناه : فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال «سلوني» فبعض العلماء يرى ان النهي عن السؤال في الآية لهذا الاحفاء والاغضاب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ماشرط في النهي وما علل به ينافي ذلك

والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية مايأتي

﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ [أشياء] اسم جمع أو جمع لكلمة [شيء] وهي أعم الالفاظ مطلقا أو الالفاظ الدالة على الموجود، فتشمل السؤال عن الاحكام الشرعية، والعقائد والاسرار الخفية، والآيات الكونية، اذا تحقق فيها ذكر معنى الجملتين الشرطيتين، والمقصود أولا وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف، ويليه السؤال عن الامور الغيبية أو الاسرار الخفية المتعلقة بالاعراض ، وغير ذلك من الاشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سببا للمساءة ، إما بشدة التكاليف وكثرتها، وإما بظهور حقائق تفضح أهلها . ولكن حذف مفعول «تسألوا» يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداؤها سببا لمساءتكم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول ومالا يعني المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية ان شرط « إنْ » مما لا يقطع بوقوعه، والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤكم » دون « اذا

أبديت لكم تسوءكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها .

وبهذا يسقط قول من يقول ان أمثلة المسائل المنهي عنها الواردة في أسباب النزول مما لا يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه ساراً له وكذلك من سأل عن الحج اذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الامة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لا في كل عام . ويمكن أن يقال مثل هذا في كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهي بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بإن على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه

ويدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ للاعرابي الذي سأله عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ماتقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا انه انما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج » فهو صريح في كون احتمال قوله « نعم » كان كافيا في وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضا في سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه قول أمه له: ما رأيت ولداً أعق منك ، أتأمن أن تكون أمك قارفت ماقارف أهل الجاهلية فتفضحها على رءوس الناس ؟ وسيأتي رأينا في جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أي وان تسألوا عن جنس تلك الاشياء التي من شأنها أن يكون ابداؤها مما يسوؤكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لاجل فهم مانزل اليكم فان الله يبديه لكم على لسان رسوله ، وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، فانه بعد ايراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه

« يقول تعالى ذكره للذين نهاهم من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهاهم عن مسألتهم اياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم — قبل نزول القرآن بذلك — ياأيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولي مما لم أنزل به كتابا ولا وحيا لا تسألوا عنه

فانكم إن أظهر ذلك لكم تبيان بوحي وتنزيل ساءكم ، لان التنزيل بذلك إذا جاءكم فانما يجيئكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفي ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحريم مالو لم يأته بتحريمه وحي كنتم من التقدم عليه في فسحة وسعة ، وإما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساءة لنقلكم عما كنتم ترونه حقا إلى ما كنتم ترونه باطلا ، ولكنكم ان سألتم عنها بعد نزول القرآن بها وبعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي اليكم بين عليكم ما أنزلته اليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلي ووحيي

« وذلك نظير الخبر الذي روي عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ الذي حدثنا به هناد بن السري قال حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني قال « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » ثم روى [ابن جرير] مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسير الآية. وروي عن ابن عباس انه قال : لا تسألوا عن أشياء ان نزل القرآن فيها بتغليظ ساءكم ذلك ولكن انتظروا فاذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه اه وظاهر كلامه ان الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم انه مرفوع

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه « أي لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فلعله قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضييق وقد ورد في الحديث « أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » ولكن إذا نزل القرآن بها مجملة فسألتم عن بيانها بينت لكم حينئذ لاحتياجكم اليها [عفا الله عنها] أي ما لم يذكره في كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكت عنها ، وفي الصحيح عن رسول الله ﷺ انه قال « ذروني ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » وفي الحديث الصحيح أيضا « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها »

أقول أما حديث « ذروني ما تركتكم » وفي رواية بلفظ « دعوني » فهو في

الصحيحين وسببه السؤال عن الحج كما تقدم . وأما حديث أبي ثعلبة فقد عزاه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه . وهو في سنن الدارقطني . وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله ﷺ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »

ورويناه في الاربعين النووية[1] عنه بلفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووي حديث حسن رواه الدارقطني وغيره

وثم وجه ثان في معنى الجملة وهو أنه يقول : إن تسألوا عن تلك الاشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم - إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها ، وإن كانت عملية ببيان حكمها ، لان لكل شيء حكما يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لا بد لهم منه لاصلاح أمري معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الاشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله علاقة بأمور مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما ظهر أنه الحق والمصلحة ، وينتهي عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة ، وللمجموع في الاحكام والسياسة من أنفسهم أيضا ، لانه يتقرر بتشاور أولي الامر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . واذا كان الامر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع اليه تعالى لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤكم وتحرجكم ، ومتى سألتم عنها في عهد التشريع لا بد أن تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الاربعين النووية أول كتاب تلقيته عن الشيوخ . قرأته في بلدنا (القلمون) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابه رحمه الله تعالى وأجازني به وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

الله اليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها [وسيأتي تفسير هـذا المبحث قريبا عقب تفسير الآيات]

فحاصل هذا الوجه أن السؤال عن تلك الاشياء في زمن نزول القرآن يقتضي ابداءها لكم ، وابداؤها يقتضي مساءتكم ، فيجب ترك السؤال عنها البته

وحاصل الوجه الاول تحريم السؤال عن الاشياء التي من شأن ابدائها أن يسوء السائلين إلا في حالة واحدة وهي أن يكون قد نزل في شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامراء فيه كما وقع في مسألة تحريم الخمر بعد نزول آية البقرة (تقدم بيانه بالتفصيل) فعلى هذا تكون الجملة الشرطية الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهي . وانما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الاشياء بشرطه لاعلى وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الاشياء التي تقتضي اجوبتها تشريعا جديداً وأحكاما تزيد في مشقة التكاليف . ولا يظهر البتة في سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشاغبتهم ، وكون الاجابة تقتضي هلاكهم اذا لم يؤمنوا بها، كما هي سنة الله فيمن قبلهم (فان قيل) انما هذا الوعد للمؤمنين ، وانما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين (قلنا) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون إلى مايقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الامور الواقعة التي تقتضي أجوبتها اخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الاحكام ، ولا سيما الاشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فاذا صح أنه مراد من الآية فوجهه ـ والله أعلم ـ أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المغيبات واظهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذي القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندي أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعي لاغيبي ، بدليل قوله بتلك

المناسبة « الولد للفراش » فكأنه قال له : أبوك الشرعي من ولدت على فراشه وهو حذافة بن قيس . وهذا من أسلوب الحكيم المتضمن لتعليمهم ماينفعهم من السؤال ، فهو من قبيل ماورد في تفسير (يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة (ج ٢)

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لايقع – وقد غفل جمهور الاصوليين عن الاستدلال بها – وبيان ذلك أن مايسئل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالعقائد والاخبار، وإما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الاحكام . وتأخير البيان – دع تركه وعدمه – يقتضي الاقرار على الاعتقاد الباطل، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع ، الا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . ولا يدخل في هذا ولا ذاك السؤال عن الامور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقته ، ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم (وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) فان كان داخلا فيها فحكمته – والله أعلم – ان عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككا له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب ابو السعود مذهبا غريبا في الآية وتعليل إبداء الاشياء المسئول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعيها فقال : والمراد بها مايشق عليهم ويغمهم من التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والاسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها ، ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكما أن السؤال عن الامور الواقعة مستتبع لابدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لايجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم الادب ، واجترائهم على المسألة والمراجعة ، وتجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته . اهـ

ثم أورد على ماقرره – بعد أن استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية – ثلاثة إيرادات وأجاب عنها فقال :

(إن قلت) تلك الاشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة لايجاب المسرة أيضا ، لان إيجابها للاولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للاخرى قطعا ، وليست إحدى الحيثيتين محققة عند السائل ، وانما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية إيجابها المساءة ؟

(قلت) لتحقيق المنهي عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيد النهي وتشديده، لأن تلك الحيثية هي الموجبة للانتهاء والانزجار لا حيثية إيجابها للمسرة، ولا حيثية ترددها بين الايجابين

(ان قيل) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الاشياء الموجبة للمساءة مستلزم لابدائها البتة كما مر ، فلم تخلف الابداء عن السؤال في مسألة الحج حيث لم يفرض في كل عام ؟

(قلنا) لوقوع السؤال قبل ورود النهي، وما ذكر في الشرطية انما هو السؤال الواقع بعد وروده ، اذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ، ولا تخلف فيه

(إن قيل) ماذكرته انما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر من التكاليف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله فلا يكاد يتمشى، لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له ، سواء كان السؤال قبل النهي أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسالة عبدالله بن حذافة، فيكون هو الذي يتعلق به الابداء لا غيره ، فيتعين التخلف حتما

(قلنا) لا احتمال للتخلف فضلا عن التعين، فان المنهي عنه في الحقيقة إنما هو السؤال عن الاشياء الموجبة للمساءة الواقعة في نفس الامر قبل السؤال ، كسؤال من قال : أين أبي ؟ لا عما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع . اهـ

وحاصل ماذهب اليه أن المراد من الآية نهي المؤمنين عن السؤال عما يعلمون أن الجواب عنه يسوؤهم من الاخبار والاحكام دون مايعلمون أنه يسرهم أو يكون محتملا للمسرة والمساءة - وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد - وأن من سأل عن شيء مما يتعلق بالاحكام في زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا بالتشديد عقوبة له ولجميع الامة على إساءة أدبه. وإن هذا المذهب بعيد عن العقل والنقل، غير منطبق على عموم الرحمة ويسر الشرع، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا في ظواهر مدلول اللفظ. ولا نتوسع في بسط الاعتراض

عليه اكتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى اليه

أما قوله تعالى ﴿عفا الله عنها والله غفور حليم﴾ فقد روي في تفسيره قولان (أحدهما) مارواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا اليه فيما نقلناه عنه ،ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الاشياء التي نهيتم عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاسكتوا عنه أيضاً ، وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال ﷺ « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها» والجملة على هذا صفة لاشياء كما قال بعضهم أوهي استئناف بياني يتضمن تعليل النهي ، وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع

(ثانيهما) أن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لسعة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق (عفا الله عما سلف) وقوله (الا ماقد سلف) ولا مانع عندنا يمنعنا من إرادة المعنيين معا فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أومنفردة مالم يمنع مانع من ذلك كان تكون تلك المعاني مما لا يمكن اجتماعها شرعا أوعقلا ، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة بل يرجح بعضها على بعض بطرق الترجيح المعروفة من لفظية ومعنوية.

ثم قال تعالى ﴿قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ أي قد سأل هذه المسألة ـ أي هذا النوع منها ـ أو هذه المسائل ـ أي أمثالها ـ قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائها لهم كافرين بها فان الذين أكثروا السؤال عن الاحكام التشريعية من الامم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمر ربهم ، وتركوا شرعهم لاستثقالهم العمل به ،وأدى ذلك الى استنكاره واستقباحه أوإلى جحود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة . والاخبار الغيبية كالآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سالوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها

الرسل عليهم السلام ، وذكر ابن كثير المعنيين اللذين قررناهما آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تتمة لما قبلها ، وبيانا لسبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم ، ويؤيد الاول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضي الى الكفر وانما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه ولم نر أحدا سبقنا اليه وقد يكون مما لم نره وهو الاكثر

والعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا باقيستهم دائرة التكاليف وانتهوا بها إلى العسر والحرج المرفوع بالنص القاطع فأفضى ذلك الى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بجملتها ، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها ، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم ، ولا بد لنا من عقد فصل خاص في تفصيل هذا البحث .

علاوة في بيان كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والتنطع في الدين باستعمال الرأي في العبادات وأحكام الحلال والحرام ـ مخلا بيسر الاسلام ومنافيا لمقصده

نفتتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل أكثرهن مقاصد لا وسائل ، يتجلى بهن المراد ويتميز الحق من الباطل

(١) ان الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله من القرآن على خاتم رسله وبما قام به الرسول ﷺ أكمل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله ، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل ، وقد تقدم تفصيل القول فيها في تفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من هذه السورة (١)

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص في آية الوضوء من هذه السورة (٢) وفي سياق آيات الصيام من سورة البقرة ـ وتقدم تفسير النصين ـ وسيأتي نص آخر في معنى نص آية الوضوء في آخر سورة الحج وقال تعالى في سورة الاعلى (ونيسرك لليسرى) ـ أي الشريعة التي تفضل

---

١) راجع ص ١٥٤-١٦٧ ج٦ (٢) ص٢٦٩ ج٦

غيرها باليسر ، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة، ووصفها بقوله « ليلها كنهارها » وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال « إن هذا الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه » الخ رواه البخاري وابن حبان من حديث أبي سعيد المقبري . وقال ﷺ « أحب الدين ـ وفي لفظ الاديان ـ الى الله الحنيفية السمحة » رواه أحمد والبخارى في الادب المفرد ـ وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقا ـ والطبراني من حديث ابن عباس. وقال ﷺ « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » رواه الشيخان من حديث أنس. وقال « لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء » رواه ابن ماجه من حديث لابي الدرداء

(٣) ان القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه، وقد قال الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (تبيانا لكل شيء) وأما الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجملا، قال تعالى مخاطبا له (إن عليك إلا البلاغ) وقال (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وقال (إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)

واختلف العلماء فيما جاء في السنة من الاحكام التى لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأي النبي ﷺ واجتهاده فيه ؟ أم بوحي آخر غير القرآن ؟ أم أذن الله له باستئناف التشريع ؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعي القول الثاني . وفي صحيح البخاري [باب ما كان النبي ﷺ يسئل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول « لاأدري » أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا قياس، لقوله تعالى (بما أراك الله)] ويليه فيه [باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل]

ونقول: لايتجه الخلاف إلا في الاحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأي أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الاعمال التي عملها برأيه ﷺ كما ثبت ذلك

في غزوات بدر وأحد وتبوك ، ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحي (*

(٤) الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يبلغه عن الله عز وجل، وفيما يبينه للناس من أمر دينه ، ولذلك قال في مسألة تلقيح النخل حين ظن انه لا ينفع فتركه بعضهم لظنه فخسر موسمه «انما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فاني لن أكذب على الله» وقال أيضا «انما أنا بشر مثلكم اذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشيء من رأيي فانما أنا بشر» وقال أيضا « أنتم أعلم بأمر دنياكم » رواهن مسلم

(٥) ان الله تعالى قد فوض الى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشتركة الخاصة والعامة، بشرط أن لا تجني دنياهم على دينهم وهدي شريعتهم ـ فجعل الاصل في الاشياء الاباحة بمثل قوله (هو الذي خلق لكم مافي الارض جميعا) وقوله (وسخر لكم مافي السموات ومافي الارض جميعا منه) ـ وجعل أمور سياسة الامة وحكومتها شورى إذ قال في وصف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وأمر بطاعة أولي الأمر ـ وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى ـ بالتبع لطاعة الله ورسوله ، وأرشد الى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والادارة الى الرسول والى أولي الامر، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء [راجع تفسير «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»[1] وتفسير «ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »[2]] وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن ، كما آتاه الانبياء من قبل، والميزان مايقوم به العدل والمساواة في الاحكام من الدلائل والبينات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأقضية على النص والعدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الأمة في الحرب والسلم والسياسة العامة بمشاورة أولي الرأي والفهم والمكانة المحترمة من المؤمنين وهم كبراء المهاجرين والانصار (رض) ومنها اذنه لمعاذ عند ارساله الى اليمن

*) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير «١» ص ١٨٠—٢٢٢ ج ٥ تفسير
«٢» ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير

بالاجتهاد في القضاء [١] وحديث « اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عليه

(٦) إن الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الامور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ـ أتمها الله تعالى وأكملها أصولا وفروعا . وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئا

وأما الامور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الازمنة والامكنة ـ بين الاسلام أمم أصولها ، وما مست اليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هـذا الدين وكماله أن ماجاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهدي أولي الأمر إلى أقوم الطرق لاقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد [٢]

(٧) من تدبر ماتقـدم تظهر له حكمة ماكان من كراهة النبي ﷺ لكثرة سؤال المؤمنين له عن المسائل التي تقتضي أجوبتها كثرة الاحكام ، والتشديد في الدين ، أو بيان أحكام دنيوية ربما توافق ذلك العصر ولا توافق مصالح البشر بعده . وقد تقدم بسط ذلك في تفسير الآيتين ، وسنورد قريباً أحاديث أخرى وآثاراً في معنى ماأوردناه في سياق تفسيرهما

(٨) من أجل ذلك الذي تقدم كان السلف الصالح يذمون الاحداث والابتداع

(١) الحديث في ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذي من طريق أبي عون محمد بن عبدالله الثقفي عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحمصيين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هـذا قال البخاري لا يصح حديثـه . وبالغ الجوزقاني فجعـل الحديث موضوعا ، وبالغ ابن القيم في اثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول (٢) راجع الفرق بين الدين والشريعة في تفسير (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)ص ٤١٣ ج٦ تفسير وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

ويوصون بالاعتصام والاتباع ، وينهون عن الرأي والقياس في الدين ، ويتدافعون الفتوى ويتحامونها ولا سيما اذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا لعلم الشريعة فتحوا باب القياس والرأي فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة في العبادات والمعاملات جميعا ، فجاء بعض الفروع مخالفا للسنة القولية أو العملية مخالفة بينة ، وبعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانه رحمة لا نسيانا كما ورد ، وقد وضعوا للاستنباط أصولا وقواعد منها الصحيح الذي تقوم عليه الحجة ، ومنها مالا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد في استنباطه للأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا في ذلك مذاهب بدداً ، وسلكوا اليه طرائق قدداً ، فكثرت التكاليف حتى تعسر تعلمها ، فما القول في عسر العمل بها ؟ فتسلل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من عُقلها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت في طريق الدعوة إلى الاسلام اصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأي منهم في منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور ، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول — لما وصلنا إلى هذا الحد الذي وصفناه

(٩) إن الاسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهي عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وقال (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وقال (إن الذين فرقوا دينهم وكانو شيعا لست منهم في شيء) وقال (ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادعة للمسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق إلا من الرأي الذي اتبعوا فيه سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعا بذراع ، حتى دخلوا جحر الضب الذي دخلوه قبلهم ، مصداقا للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبراني من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال « لم يزل أمر بني اسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبايا الامم التي كانت بنو اسرائيل تسبيها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطي بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة كما رواه الحافظ ابن عبدالبر في كتاب العلم

ولما كثر القول بالرأي قام أهل الاثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم ، فكان علماء الاحكام قسمين أهل الاثر والحديث، وأهل الرأي ، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين ، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين، ثم حدثت المذاهب ،وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، وفشا بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال ، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الامة في دينها ودنياها

(١٠) ما اجتمعت هذه الامة على ضلالة قط، أما أهل الصدر الاول فلم يفتتن بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم، وكان السواد الاعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين، وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى لامثالهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خاذلة للبدعة * ولغربة الاسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الاسلام مصداقا للاحاديث الصحيحة ولو خلت الارض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب، الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين، يردون اليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حتى بالتحريف والتأويل، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، لعميت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم

إنما أعني بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا اليه وأنكروا على مخالفيه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، فهؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث الصحيحين وغيرهما «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله» وفي لفظ «حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون» وحديث مسلم وغيره « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء » وفي رواية للترمذي زيادة في تفسير الغرباء وهي « الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدي من سنتي » وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم ما دعوا اليه ، ولا أنكروا على مخالفيه،

لضعف في عزائمهم ، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس . ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه، وكتبوا في ذلك كتبا ، خلطوا فيها عملا صالحا وآخر سيئا

وجملة القول أن أنصار السنة ثلة من الاولين وقليل من الآخرين ، منهم القوي والضعيف، ولين القول وخشنه ، والمبالغ والمقتصد ، وقد فضلت الاندلس الشرق بعد خير القرون بامام جليل منهم قوي العارضة، شديد المعارضة، بليغ العبارة، بالغ الحجة ألا وهو الامام المحدث الفقيه الاصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم . ألف كتابا في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس، وبين إحاطة النصوص بالاحكام أبلغ بيان، وأنحي بها على أهل الرأي أشد الانحاء . ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الاقطار ، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومات لها وما حبس على أهلها من الاوقاف ، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب اليها ، على نصوص الشارع التي اتفق نقلة الدين على صحتها ، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الاقلون ، وعندي ان الصارف الاكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الائمة المتبوعين منهم . وقد كان أكابر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها ، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها ، إلا ما يجدونه من هفوة يردون عليها . ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء ، قوله لمن سأله عن خير كتب الفقه في الاسلام : (المحلى) لابن حزم ، و (المغني) للشيخ الموفق . وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الاحكام في أصول الاحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة - فهذا الاثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها

لم يجيء بعد الامام ابن حزم من يساميه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط الا شيخ الاسلام مجدد القرن السابع احمد تقي الدين بن تيمية ، وهو قد استفاد من كتبه واستدرك عليها ،

وحرر ما كان من ضعف فيها ، وكان على شدته في الحق مثله أنزه منه قلما وأكثر أدبا مع أئمة الفقهاء من أهل الرأي والقياس ، على انه لم ينف القياس البتة ولكنه فرق بين القياس الصحيح الموافق للنصوص ، والقياس الباطل المخالف لها بما لم يسبقه اليه أحد من علماء الامة فيما نعلم

وكان الامام أبو عبدالله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضحه ، وكان أقرب من أستاذه الى اللين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، فلذلك كانت تصانيفه أقرب الى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد مالقي أستاذه بتعصب مقلدة المتفقهين ، وجهل الحكام الظالمين

وان أنفع ما كتب بعدهم لانصار السنة كتاب [فتح الباري] شرح صحيح البخاري لقاموس السنة المحيط الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني شيخ الحفاظ والفقهاء في القرن التاسع فانه هو الكتاب الذي لا يكاد يستغني عنه أحد يخدم السنة في هذا العصر ، لانه جامع لخلاصة كتاب السنة وزبدة أقوال العلماء في العقائد والفقه والآداب ، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب [نيل الاوطار] شرح منتقى الاخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب (ارشاد الفحول، في تحقيق الحق من علم الاصول) كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد اليمن في القرن الثاني عشر : محمد ابن علي الشوكاني رحمهم الله ونفع بهم أجمعين

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين في الاسلام من علماء الحديث والفقه الذين تعد كتبهم أعظم مادة للاصلاح فيما نحن بصدده، ومن دونهم كثير من العلماء والحفاظ في كل عصر وكل قطر . وقد اكتفينا بذكر من اعتمدنا على كتبهم في هذا البحث وهي أمتع الكتب فيه ، وان حسن اختيار الكتب نصف العلم

***

إذا تمهد هذا فاننا ننقل للقراء بعده ملخص ما أورده الامام البخاري في صحيحه في مسألة النهي عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له من الاحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها . ثم ماقاله الامام ابن حزم في القياس ،

ثم خلاصة ماحرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح الله عليه في مسألة القياس والرأي . ثم مااعتمده العلامة الشوكاني فيها . ثم نأتي بخلاصة الخلاصة التي عقدنا لها هذا الفصل .

﴿ أحاديث البخاري في كراهة السؤال ﴾

عقد البخاري في صحيحه بابا في كتاب الاعتصام عنوانه [باب مايكره من كثرة السؤال، ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم)] أورد فيه تسعة أحاديث [أولها] حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعا « ان أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » ورواه مسلم بلفظ : ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما الخ

(الثاني) حديث زيد بن ثابت : ان النبي ﷺ اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله ﷺ فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس فمقدوا صوته ليلة فظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال « مازال بكم الذي رأيت من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ماقمتم به . فصلوا أيها الناس في بيوتكم فان أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة »

(الثالث) حديث أبي موسى الاشعري الذي تقدم ذكره في سبب نزول النهي عن السؤال وهو في معنى حديث أنس في ذلك (ص١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبة الذي كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب اليه ماسمعه من النبي ﷺ ومنه وكتب اليه : انه ﷺ كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال

(الخامس) قول عمر : نهينا عن التكلف فهو في حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواة التفسير المأثور أنه سئل عن الابّ في قوله تعالى (وفاكهة وأبّاً) فقاله وفي رواية لابن جرير انه قال بعده : ما بُيّن لكم فعليكم به وما لا فدعوه . وروي أيضا ان ابن عباس فسر الابّ عند عمر بما تأكل الانعام أي من النبات فلم ينكر عليه ، قيل ان كلمة الاب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روي بسندين منقطعين ، والاولى أن يقال انها غير قرشية أوغير حجازية ولذلك عرفها

ابن عباس – لسعة اطلاعه على لغة العرب – وكثير من الصحابة

(السادس والسابع) حديث أنس المتقدم في سبب نزول « لا تسألوا عن أشياء » الآية . (ص١٢٦)

(الثامن) حديث أنس مرفوعا « لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان وغيره عن غير واحد من الصحابة

وقد قفى البخاري على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ فباب مايكره من التعمق والتنازع فباب اثم من آوى محدثا أي مبتدعا فباب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس

خلاصة الاحاديث وأقوال العلماء في المسألة

أورد الحافظ ابن حجر في أول شرح الباب الذي سردنا أحاديثه ما ورد في معناها فقال ما نصه :

«ويدخل في معنى حديث سعد [1] ما أخرجه البزار وقال سنده صالح وصححه الحاكم من حديث أبي الدرداء رفعه « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فان الله لم يكن ينسى شيئا» ثم تلا هذه الآية (وما كان ربك نسيا)

«وأخرج الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها» وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذي [2] وآخر من حديث ابن عباس أخرجه أبو داود .

«وقد أخرج مسلم وأصله في البخاري كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت

(١) هو الاول من حديث الباب (٢) حديث سلمان – أخرجه ابن ماجه أيضا – قال: سئل رسول الله (ص) عن السمن والجبن والفراء فقال «الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » والفراء (بالفتح) هنا حمار الوحش، يمد ويقصر

عن أنس قال : كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء وكان يعجبنا أن يجيء الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع ،فذكر الحديث -ومضى في قصة اللعان من حديث ابن عمر - : فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها

« ولمسلم عن النواس بن سمعان قال أقمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة بالمدينة مايمنعني من الهجرة الا المسئلة كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم ومراده أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الاقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال وفيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهي عن السؤال غير الاعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال لما نزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء) الآية كنا قد اتقينا أن نسأله صلى الله عليه وسلم فأتينا اعرابيا فرشوناه برداء وقلنا سل النبي ﷺ

« ولابي يعلى عن البراء ان كان ليأتي علي السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فأتهيب ، وان كنا لنتمنى الاعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعوا هم أجوبة سؤالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ماثبت في الاحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية ويحتمل أن النهي في الآية لايتناول ما يحتاج اليه مما تقرر حكمه أو مالهم بمعرفته حاجة راهنة كالسؤال عن الذبح بالقصب، والسؤال عن وجوب طاعة الامراء اذا أمروا بغير الطاعة، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وماقبلها من الملاحم والفتن. والاسئلة التي في القرآن كسؤالهم عن الكلالة والخمر والميسر والقتال في الشهر الحرام واليتامى والمحيض والنساء والصيد وغير ذلك لكن الذين تعلقوا بالآية في كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق الالحاق من جهة ان كثرة السؤال لما كانت سببًا للتكليف بما يشق فحقها أن تجتنب

« وقد عقد الامام الدارمي في أوائل مسنده لذلك بابا وأورد فيه عن جماعة من

الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر: لا تسألوا عما لم يكن فاني سمعت عمر يلعن السائل عما لم يكن، وعن عمر: أحرّج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فان لنا فيما كان شغلا، وعن زيد بن ثابت انه كان اذا سئل عن الشيء يقول: كان هذا؟ فان قيل لا، قال دعوه حتى يكون، وعن أبيّ بن كعب وعن عمار نحو ذلك

«وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعا ومن طريق طاوس عن معاذ رفعه «لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فانكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من اذا قال سدد أو وفق، وإن عجلتم تشتت بكم السبل» وهما مرسلان يقوّي بعض بعضا. ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيد مرفوعا «لا يزال في أمتي من اذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل» الحديث نحوه

«قال بعض الأئمة: والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين (أحدهما) أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها، فهذا مطلوب لا مكروه، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بفرق ليس له أثر في الشرع، مع وجود وصف الجمع، أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي مثلا، فهذا الذي ذمه السلف، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفعه «هلك المتنطعون» أخرجه مسلم فرأوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته، ومثله الاكثار من التفريع على مسئلة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الاجماع، وهي نادرة الوقوع جداً، فيصرف فيها زمانا كان صرفه في غيرها أولى، ولا سيما إن لزم من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال البحث عن أمور مغيبة ورد الشرع بالايمان بها مع ترك كيفيتها، ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة، وعن الروح، وعن مدة هذه الأمة - الى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف، والكثير منه لم يثبت فيه شيء، فيجب الايمان به من غير بحث. وأشد من ذلك ما يوقع كثرة البحث عنه في الشك والحيرة، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفعه «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق فمن

خلق الله ؟» وهو ثامن أحاديث هذا الباب

« وقال بعض الشراح : مثال التنطع في السؤال حتى يفضي بالمسؤل الى الجواب بالمنع بعد أن يفتى بالاذن ـ أن يسأل عن السلع التي توجد في الاسواق هل يكره شراؤها ممن هي في يده من قبل البحث عن مصيرها اليه أولا ؟ فيجيبه بالجواز، فان عاد فقال أخشى أن يكون من نهب أو غصب، ويكون ذلك الوقت قد وقع شيء من ذلك في الجملة ، فيحتاج أن يجيبه بالمنع، ويقيد ذلك . إن ثبت شيء من ذلك حرم، وإن تردد كره أوكان خلاف الاولى. ولوسكت السائل عن هذا التنطع لم يزد المفتي على جوابه بالجواز

« واذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى فاته معرفة كثير من الاحكام التي يكثر وقوعها فانه يقل فهمه وعلمه ، ومن توسع في تفريع المسائل وتوليدها ـ ولا سيما فيما يقل وقوعه أو يندر ، ولا سيما إن كان الحامل على ذلك المباهاة والمغالبة ـ فانه يذم فعله ، وهو عين الذي كرهه السلف

« ومن أمعن في البحث عن معاني كتاب الله محافظا على ماجاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل، وحصل من الاحكام مايستفاد من منطوقه ومفهومه ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك، مقتصراً على ما يصلح للحجة منها ، فانه الذي يحمد وينتفع به .

« وعلى ذلك يحمل عمل فقهاء الامصار من التابعين فمن بعدهم ، حتى حدثت الطائفة الثانية فعارضتها الطائفة الاولى فكثر بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء، وتسموا خصوما ـ وهم من أهل دين واحد ـ والوسط هو المعتدل من كل شيء ، والى ذلك يشير قوله ﷺ في الحديث الماضي « فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر الى عدم الانقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

وأما العمل بما ورد في الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام في أيهما أولى . والانصاف أن يقال كل مازاد على ماهو في حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين : من وجد في نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لمافيه من النفع المتعدي - ومن وجد في نفسه قصوراً فاقباله على العبادة أولى لعسر اجتماع الامرين، فان الاول لو ترك العلم لأوشك أن يضيع بعض الاحكام باعراضه، والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فاته الامران لعدم حصول الاول له، واعراضه به عن الثاني والله الموفق » اهكلام الحافظ

أقول لله در الحافظ فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة مافسرها به أهل التحقيق من العلماء، ولولا عموم افتتان الجماهير بالكتب الفقهية - الملأى بماذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها - لاكتفينا بما رواه البخاري وما حرره الحافظ في الشرح، وقلنا فيه كما قال الامام الشوكاني : لاهجرة بعد الفتح، ولكن ماأشرنا اليه من جمود الجماهير على التقليد، لايزلزله هذا القول الوجيز المختصر المفيد، فلا بد اذاً من تفصيل القول في مسألة الرأي والقياس، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس، وهك ماقاله الامام علي بن حزم في مسائل الاصول من مقدمة المحلى

ابطال ابن حزم القياس والرأي

﴿ مسألة ﴾ ولا يحل القول بالقياس والدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله (ص) قد صح، فمن رد الى قياس أو الى تعليل يدعيه أو الى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالايمان، ورد الى غير ما أمره الله تعالى بالرد اليه، وفي هذا ما فيه

(قال علي) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبيانا لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم)إبطال للقياس والرأي، لانه لايختلف أهل القياس والرأي في انه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا، وأن رسول الله (ص) قد بين للناس كل ما نزل اليهم، وأن الدين قد كمل — فصح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فاذ ذلك كذلك فلا حاجة بأحد الى قياس ولا الي رأي [1] ولا الى رأي غيره

ونسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قائس حق أم منه حق ومنه باطل ؟ فان قال كل قياس حق أحال،[2] لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ، ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا معا . وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا ويخصص بعضها بعضا . وان قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم الى وجود ذلك

واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان

فان ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به ، سئلوا أين وجدوا ذلك؟ فان قالوا قال الله عز وجل (فاعتبروا ياأولي الأبصار) قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذى نزل به القرآن الا التعجب [3] قال الله تعالى (وان لكم في الانعام لعبرة) أى تعجبا ، وقال تعالى (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الالباب) أى عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، ويقول الله تعالى لنا قيسوا ، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس،

١» لعل الاصل : ولا الى رأي نفسه . والا لاستغنى عن قوله . ولا الى رأي غيره (٢) أحال ـ أتى بالمحال الذي لا يقع «٣» هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعدما ذكره أهل اللغة (كصاحب القاموس) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه فى الآية الاتعاظ . وأصل المعنى لمادته التجاوز والانتقال ، ولكن لايدل شيء من صيغها على هذا القياس الاصولي بحال من الاحوال ، كما حققه الامام الرازي في المحصول ، وتبعه الشوكاني في ارشاد الفحول

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس . هذا مالا سبيل اليه . لانه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى اياه على لسان رسوله (ص) وقد قال تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها)

فان ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا ، قلنا لهم : كل ماقاله الله عز وجل ورسوله (ص) من ذلك فهو حق ، لايحل لأحد خلافه ، وهو نص به نقول ، وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولارسوله عليه السلام فهو باطل وافك ، وشرع لم يأذن الله تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد، و« أرأيت لو مضمضت» و(من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) وكل آية وحديث موهوا بايراده، وهو مع ذلك حجة عليهم على مابيناه في (كتاب الاحكام لاصول الاحكام) وفي (كتاب النكت) وفي (كتاب الدره) و (كتاب النبذ)

(قال علي) وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أوأوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة ،فموه منهم مموهون .فان قالوا انتم دائا [1] تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل، وبدليل من النظر ليبطل به النظر

(قال علي) فقلنا هذا شغب يسهل إفساده ولله الحمد ، ونحن لم نحتج

(١) رسمت هذه الكلمة في الاصل هكذا ولعلها « اذاً »

بالقياس في إبطال القياس ، ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذى أتيتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل بحجة العقل ، لان فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فقد ظهر بطلان قوله . واما نحن فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه ، ولكنا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساده منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التى يشهدون بصحتها ، فنريهم فسادها وتناقضها ، وانتم تحتجون عليهم معنا بذلك . ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الاقوال التى نحتج عليهم منها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التى بأيديهم ، ونحن لا نصححها ، بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الاخرى

وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل

رأي حقا ، فقلنا لهم فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين [1] يتميزان به من القياس الفاسد ، وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة ، فلجلجوا

(قال علي) وهذا مكان ان زم عليهم فيه [2] ظهر فساد قولهم جملة ، ولم يكن لهم الى جواب يفهم سبيل أبدا وبالله تعالى التوفيق

فان أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي تريدون أنتم إضافته الى النص بآرائكم باطل ، وفي هذا خولفتم ، وهكذا أبدا

فان ادعوا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم : كذبتم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم انه لا سبيل لهم الى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أطلق الامر بالقول بالقياس أبدا ، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضى الله عنه فان فيها « واعرف الاشباه والامثال وقس الامور » وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضى الله عنه . منها قوله فيها « والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم ومالكيهم وشافعيهم ، فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة

---

(١) كذا في الاصل والظاهر ان يقال « الذى » لانه صفة للحد ، او « اللذين » فيكون صفة للحدين اى حد القياس وحد الرأى (٢) الزم الشد ، وظاهر كلام بعضهم ان الزمام ماخوذ منه ، ويجوز العكس

في القياس حجة ، فقوله في أن المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة . فليس قوله في القياس حجة لو صح ، فكيف ولم يصح ؟

وأما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضى الله عنهم على إبطال القياس ، فانه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه (اليوم أكملت لكم دينكم) (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) فمن الباطل المحال ان تكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما الى قياس أو رأي . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضى الله عنه أنه قال : أى أرض تقلني ، أو أى سماء تظلني ، ان قلت في آية من كتاب الله برأيي ، أو بما لا أعلم . وصح عن الفاروق رضى الله عنه أنه قال : اتهموا الرأي على الدين وإن الرأي منا هو الظن والتكلف . وعن عثمان رضى الله عنه في فتيا أفتاها : إنما كان رأيا رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه . وعن علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه . وعن سهل بن حنيف رضى الله عنه : أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم . وعن ابن عباس رضى الله عنه : من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم . وعن ابن مسعود رضى الله عنه : سأقول فيها بجهد رأيي ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء . وعن معاذ بن جبل في حديث : تبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة . فعلى هذا النحو هو كل رأي

وروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا أنه حق ولكنه اشارة بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الايجاب.. وحديث معاذ الذى فيه : أجتهد رأيي ولو آلو . لا يصح لانه لم يروه أحد الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو ، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ . وقد تقصينا اسناد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة ولله تعالى الحمد

حدثنا احمد بن قاسم ، نا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدي قاسم ابن أصبغ ، نا محمد بن اسماعيل الترمذي ، نا نعيم بن حماد ، نا عبدالله بن المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبي اسحاق السبيعي ،عن جرير بن عثمان، عن عبدالرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الاشجعي قال : قال رسول الله (ص)« تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقه أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الامور برأيهم ،فيحلون الحرام ويحرمون الحلال»

قال علي : والشريعة كلها اما فرض يعصي من تركه ، واما حرام يعصي من فعله ، واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : اما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه ، واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله ، واما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصي من تركه ولا من فعله . وقال الله عز وجل (خلق لكم ما في الارض جميعا) وقال تعالى(وقد فصل لكم ما حرم عليكم) فصح أن كل شيء حلال الاما فصل تحريمه في القرآن والسنة . حدثنا عبدالله بن يوسف ،نا احمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن عيسى ، نا احمد بن محمد ، نا احمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ،نا زهير بن

حرب، نا يزيد بن هارون، نا الربيع بن مسلم القرشي، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال «أيها الناس! ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا» فقال رجل أكل عام يارسول الله؟ فسكت حتى أعادها ثلاثا، فقال رسول الله (ص) «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فاذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم، واذا نهيتكم عن شيء فدعوه»

(قال علي): فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها: ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا، وان ما أمر به فهو فرض. وما نهى عنه فهو حرام، وأن ما أمرنا (به) فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط، وان نفعل مرة واحدة نؤدي ما الزمنا، ولا يلزمنا تكراره (١) فاي حاجة بأحد الى القياس أو رأي مع هذا البيان الواضح، ونحمد الله على عظيم نعمه

— فان قال قائل منهم: لا يجوز ابطال القول بالقياس الا حتى توجدونا تحريم القول به نصا في القرآن. قلنا قد أوجدناكم البرهان نصا بذلك بأن لا تردوا التنازع الا الى القرآن والسنة فقط، قال الله تعالى (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال تعالى (فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وأنتم لا تعلمون) والقياس ضرب أمثال في الدين لله تعالى

ثم يقال لهم: ان عارضتم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بابطال الالهام، ولا بابطال اتباع الامام، الا حتى توجدونا تحريم ذلك

(١) أي الا بدليل غير صيغة الامر كاقتران الصلوات والصيام بأوقاتهما

نصا . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ؟ـ بماذا تنفصّون ؟ بل الحق أن يقال — إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى انه حرم أو حلل أو أوجب الا بنص فقط ، وبالله تعالى التوفيق اه

﴿ ملخص ما حققه ابن القيم في الرأي والقياس ﴾

عقد في أول كتابه [اعلام الموقعين عن رب العالمين] فصلا في تحريم الافتاء في دين الله بالرأي المخالف للنصوص صدره بآيات أولها قوله تعالى (فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ ان الله لا يهدي القوم الظالمين) قال : فقسم الامر إلى أمرين لا ثالث لهما ـ إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل مالم يأت به الرسول فهو من الهوى ، وثنى على الآيات بطائفة من الاحاديث أولها حديث عبدالله بن عمرو مرفوعا ولفظ للبخاري « ان الله لا ينزع العلم بعد اذ أعطاكموه انتزاعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يُستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون » وحديث عوف بن مالك الاشجعي « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ماحرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلا بل فصلين فيما روي عن علماء الصحابة كالخلفاء الاربعة والعبادلة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر : إياكم واصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الاحاديث أن يعوها ، وتفلتت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وللاثر ألفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة

ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضائهم بالرأي ، كقول عمر لكاتبه قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب وقول عثمان في الامر بافراد العمرة عن الحج انما هو رأي رأيته وقول علي في أمهات الاولاد اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يُبعن ،

وما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحكم وإلا فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم يوجد فيهما ما يقضي به جمعوا له الناس أو رؤساء الناس ، وفي رواية علماء الناس ـ وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء واستشاروهم ، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه . وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقافا عند كتاب الله تعالى

ومنه مافي كتاب عمر إلى شريح : اذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله (ص) فان أتاك ماليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ واقض بما أجمع عليه الناس ، وإن أتاك ماليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فان شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيرا لك . وفي رواية لابن جرير الاقتصار على أمره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا إلا أنه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء ، فان جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون ـ وقال في الحالة الرابعة ـ فليجتهد رأيه ولا يقل اني أرى واني أخاف ، فان الحلال بين والحرام بين ، و بين ذلك مشتبهات ، فدع مايريبك إلى مالا يريبك أهـ

ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح كالذين كان يستشيرهم (رض)

أقول : هذا زبدة ماورد في هذا الفصل وغيره بمعناه . وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأي عثمان في إفراد العمرة عن الحج فانه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حجة في مثل هذا بقول صحابي وهو لم يأمر أحداً بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخيرون فيه شرعا . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الاربعة فهو ليس برأي صحابي واحد ، وانما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت اجماعا صحيحا . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لا نصٌ فيه اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حجة في هذه الطريقة ولا في أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال

والحرام كما فعل المؤلفون في الفقه ، وانما الاجتهاد والرأي في الاقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة ، وهي التي فوض الله أمرها الى أولي الامر بشرطه .

الجمع بين إثبات الرأي وإنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلا للفصل بين الرأي الذي يعمل به والذي لا يعمل به فقال: « ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار ، عن السادة الاخيار ، بل كلها حق ، وكل منها له وجه. وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين . والرأي الحق الذي لامندوحة [1] عنه لاحد من المجتهدين ، فنقول وبالله المستعان :

« الرأي في الاصل مصدر رأى الشيء يراه رأيا ، ثم غلب استعماله على المرئي نفسه : من باب استعمال المصدر في المفعول كالهوى في الاصل مصدر هويه [2] يهواه هوى ، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى فيقال : هذا هوى فلان . والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول : رأى كذا في النوم رؤيا ، ورآه في اليقظة رؤية ، ورأى كذا رأيا — لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين — ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات ، فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائبا عنه مما يحس به انه رأيه ، ولا يقال أيضا للامر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات انه رأي ، وان احتاج إلى فكر وتأمل ، كدقائق الحساب ونحوها .

« وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام : رأي باطل بلاريب ورأي صحيح ورأي هو موضع الاشتباه . والاقسام الثلاثة قد أشار اليها السلف ، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به ، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به ، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله

(١) المندوحة السعة كما في القاموس وقال في الصحاح : لي عن هذا الامر مندوحه ومنتدح أي سعة (٢) هويه كرضيه أحبه . قاموس

« والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد ، ولم يلزموا أحدا العمل به ، ولم يحرموا مخالفته ، ولا جعلوا مخالفه مخالفا للدين ، بل خيروا بين قبوله ورده ، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة اليه كما قال الامام احمد : سألت الشافعي عن القياس فقال لي : عند الضرورة . وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة ، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار وكان أسهل عليهم من حفظها ، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه ، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة ولم يبغوا بالعدول اليه مع تمكنهم من النصوص والآثار ، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) فالباغي الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكى ، والعادي الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها

ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأي الباطل أنواع قال :

(أحدها) الرأي المخالف للنصوص . وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساده وبطلانه ، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء ، وان وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد

(النوع الثاني) هو الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الاحكام منها . فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر ، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما يفرق بينهما في الحكم من غير نظر في النصوص والآثار فقد وقع في الرأي المذموم الباطل

(النوع الثالث) الراي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال الخ

(النوع الرابع) الرأي الذي أحدثت به البدع ، وغيرت به السنن ، وعم به البلاء ، وتربى عليه الصغير ، وهرم فيه الكبير ،

(قال) فهذه الانواع الاربعة من الرأي[1] الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ماذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول في شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والاغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها الى أصولها والنظر في عللها واعتبارها الخ

(أقول) ثم ذكر أن في هذا تعطيل السنن، واستشهد على بطلان هذا الرأي وما فسره به بالاحاديث الواردة في نهي الرسول ﷺ عن الاغلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل، وقد أورد ابن عبدالبر في هذا الفصل أكثر ماأوردناه آنفا عن فتح الباري ، ومنه ماورد في سبب نزول الآية التي نحن بصدد تفسيرها

﴿ آثار علماء السلف في الرأي والقياس ﴾

ثم عقد ابن القيم فصلا لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار في ذم القياس والنهي عنه ، وبيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يدان به وشرعا متبعا للأمة، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه ، ومنه قول القعنبي: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيته يبكي، فقلت له ياأبا عبدالله ماالذي يبكيك؟ فقال لي : ياابن قعنب ومالي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني ؟ والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطا، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت اليه، وليتني لم أفتِ بالرأي. ومنه قول الشافعي : مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برىء فأعقل مايكون قد هاج . ومنه تقديم أبي حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأي والقياس، ومن شواهد هذا في مذهب

«١» قوله : من الرأي ــ هو خبر لقوله: فهذه الانواع. لا بيان له، وانما قال من الرأي لان هنالك نوعا آخر وهو الخامس. ويمكن أن يقال ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها الى بعض كارجاع الثالث الى الرابع

أبي حنيفة الأخذ بحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر وحديث قطع السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث في اشتراط المصر لاقامة الجمعة — وكل هـذه الاحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس. وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم في دين الله

﴿ أنواع الرأى المحمود ﴾

ثم بين ابن القيم أنواع الرأي المحمود وهي أربعة

(أحدها) رأي علماء الصحابة (رض)

(ثانيها) الرأي الذى يفسر النصوص . ويبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها . وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأي في التفسير، ثم أورد على هذا ماورد في الصحيح من قول أبي بكر: وأي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي؟ وحديث «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»(١)

وأجاب ابن القيم عن ذلك الايراد بأن الرأي نوعان : رأي مجرد لا دليل عليه بل هو خرص وتخمين. فهذا الذي أعاذ الله الصحابة منه ، ورأي مستند الى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه ، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه . ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلالة بأنها ماعدا الوالد والولد

أقول وقد بينت ذلك أتم البيان في تفسير آية الكلالة التي في اخر سورة النساء ، ولا تنس في هذا المقام ، قول علي المرتضى عليه السلام : انه ليس عندهم شيء من الوحي غير مافي كتاب الله قال « إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن »

(ثالثها) رأي جماعة الشورى، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق اليه - فيما أعلم - في الكلام على أولي الأمر من تفسير سورة النساء(٢)

---

(١) رواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي . وفي لفظ « بغير علم » مكان « برأيه » واللفظان بمعنى واحد اذ المراد بالرأي ما كان بهوى لا بعلم كما تراه في جوابه

«٢» راجع ص ١٨٠-٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير

(رابعها) الاجتهاد الذى أجازه الصحابة فيمالا نص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ماقضى به الخلفاء الراشدون، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه، وفي حكمه ماقضى به الراشدون، وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات، لا في العقائد والعبادات، وتقدم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه ان شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) في القضاء الى أبي موسى الاشعري، وقد أثبته وشرحه شرحا طويلا، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم

ثم أطال ابن القيم فيما عد من قبيل القياس في القرآن المجيد والأحاديث النبوية، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة بناء على التوسع في معنى القياس، ولكن لاتنطبق تلك الامثلة كلها على القياس المصطلح عليه في علم أصول الفقه، وليست كلها في الاحكام العملية، وانما أراد أن يستوفي كل ما يمكن ان يلوذ به ويلجأ اليه القائلون بالقياس، فكان منه مالعله لم يخطر لاحد منهم على بال، ولذلك قفى على ذلك بما يقابله من الكلام في ذم القياس وكونه ليس من الدين في شيء فافتتح ذلك بقوله :

﴿فصل﴾ قد أتينا على ذكر فصول في القياس نافعة وأصول جامعة في تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لا تظفر بها في غير هذا الكتاب ولا تقرب منها، فلنذكر مع ذلك ماقابلها من النصوص والادلة الدالة على ذم القياس وانه ليس من الدين وحصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين

﴿ مثال القياس الباطل ﴾

ثم إنه أطال في بيان ذلك بالكتاب والسنة وسرد الامثلة الكثيرة للاقيسة الباطلة من كتب الفقه، وقد تقدم بعض تلك الآيات، وأما الاحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق وزاد هو انكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الحلتين الحريريتين اللتين أهداهما اليهما — إذ لبسها أسامة قياسا للبس على الملك والانتفاع والبيع، وردها عمر قياسا لتملكها على لبسها المحرم بالنص (قال) فاسامة أباح وعمر حرم قياسا فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال لعمر « انما بعثت بها اليك لتستمتع بها » وقال لاسامة « إني لم أبعثها اليك لتلبسها ولكن بعثتها اليك لتشققها خمراً لنسائك » والنبي ﷺ انما تقدم اليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط فقاسا قياسا أخطئا فيه ، فاحدهما قاس اللبس على الملك وعمر قاس التملك على اللبس والنبي ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لا يتعدى إلى غيره ، وما أباحه من التملك لا يتعدى إلى اللبس ، وهذا عين إبطال القياس » اه

أقول ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الاكل في صحافهما والشرب من آنيتهما وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك

ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وابطالهم له وفصلا في تعارض الاقيسة وتناقضها وفصلا آخر في فساد القياس وبطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلا وتفصيلا، وذكر أنواع القياس الاربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر — وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرد وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها ، فيه كثير من الاقيسة التي جمعوا فيها بين مافرقت النصوص أو الميزان المستقيم وفرقوا فيها بين ماجمعت وبيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية وتبعه عدة فصول تفرعت منه

﴿ الحكم بين مثبتي القياس ومنكريه ﴾

بعد أن أطال (ابن القيم) في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما باثبات القياس الموافق للنصوص وابطال القياس الاصطلاحي ومهد لذلك تمهيداً مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والاسباب ، وقد انقسم الناس في كل منها الى غلاة في النفي وغلاة في الاثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب

كالاسلام في الاديان وعليه سلف الامة وأئمتها والفقهاء المعتبرون به من إثبات الحكم

والاسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره (أي وشرعه) واثبات لام التعليل وباء السببية في القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة ، واتفق عليه الكتاب والميزان » ثم قال

« والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الاصل انقسموا في فرعه وهو القياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات . والفرقتان أخلتا النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين وانما أحالتا على القياس . ثم قال غلاتهم أحالت عليه أكثر الاحكام ، وقال متوسطوهم بل أحالت عليه كثيراً من الاحكام لاسبيل إلى اثباتها الا به .»

خطأ نفاة القياس ومثبتيه باطلاق

« والصواب وراء ماعليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث ، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس ، بل قد بين الاحكام كلها والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق[1] للنصوص ، فهما دليلان للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم[2] فيعدل إلى القياس . ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحا . وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسداً . وفي نفس الامر لابد من موافقته أو مخالفته . ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته

وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله : فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح ـ وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله ـ احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يسعانه ، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب ، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد ، وأحسنوا في رد الاقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة أوجه

(١) في نسخة موافق «٢» لعل أصله : أو لا يبلغ العالم

بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولاسيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لمن لعن عبد الله حماراً [١] على كثرة شربه للخمر « لا تلعنه فانه يحب الله ورسوله » بمنزلة قوله : لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفي ان قوله « ان الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر [٢] فانها رجس » بمنزلة قوله: ينهيانكم عن كل رجس ، وفي أن قوله تعالى (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس) نهى عن كل رجس ، وفي أن قوله في الهرة « ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات » بمنزلة قوله :كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فانه ليس بنجس. ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره : لا تأكل من هذا الطعام فانه مسموم ، نهي له عن كل طعام كذلك . واذا قال لا تشرب هذا الشراب فانه مسكر نهي له عن كل مسكر – ولا تتزوج هذه المرأة فانها فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه. وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه واشارته وعرفه عند المخاطبين ، لم يفهموا من قوله (ولا تقل لهما أف) ضربا ولا سبا ولا إهانة غير لفظة (أف) فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان

(الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل ، وليس عدم العلم علما بالعدم ، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فالاستصحاب استفعال من الصحبة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا وهو ثلاثة أقسام :استصحاب البراءة الاصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه ،واستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع

(أقول : وههنا أطال ابن القيم في بيان هذه الاقسام وأمثلتها ثم قال)

(الخطأ الرابع) لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فاذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد

«١» حمار لقبه «٢» جمع حمار ككتاب وكتب . والمراد الحمير الانسية التي تركب

أو معاملة استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الاصل ، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الاصل في العقود والشروط الصحة ، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح فان الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم ، ومعلوم أنه لا حرام الا ماحرمه الله ورسوله ، ولا تأثيم الا ما أثم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب الا ماأوجبه الله ولا حرام الا ماحرمه الله ولا دين الا ماشرعه

فالاصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الامر ، والاصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما ان الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله ، فان العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الاصلين ،وهو تحريم مالم يحرمه، والتقرب اليه بما لم يشرعه ،وهو سبحانه لو سكت عن اباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لايجوز الحكم بتحريمه وابطاله ، فان الحلال ماأحله الله والحرام ماحرمه ،وما سكت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فانه لايجوز القول بتحريمها فانه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان واهمال، فكيف وقد صرحت النصوص بانها على الاباحة فيما عدا ماحرمه ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها فقال تعالى (وأوفوا بالعهد) وقال (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون)وقال تعالى (والموفون بعهدهم اذا عاهدوا) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ * كبر مقتا عندالله أن تقولوا ما لا تفعلون) وقال (بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين) وقال (ان الله لايحب الخائنين) وهذا كثير في القرآن اه

(أقول) ثم انه أورد بعد هذا كثيراً من الاحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون الى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع اليهم فقال النبي ﷺ « اني لا أحبس

بالعهد ولا أحبس البرد ولكن ارجع اليهم ، فان كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع ، فذهب ثم عاد فأسلم . رواه ابو داود . وحديث حذيفة وأبي حسل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفان إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما اخبرا النبي ﷺ بذلك قال « انصرفا ، نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم » فلم يأذن لهما بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة

﴿ بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس ﴾

ثم ان ابن القيم بين أنواع الخطأ الذي وقع فيه مثبتو القياس والرأي في الاحكام الشرعية وقفى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده في المسألة فقال

« (فصل) وأما أصحاب الرأي والقياس فانهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالاحكام ولا شاملة لها ، وغلاتهم على انها لم تف بعشر معشارها [1] فوسعوا [2] طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه وعلقوا الاحكام بأوصاف لا يعلم ان الشارع علقها بها ، واستنبطوا عللا لا يعلم ان الشارع شرع الاحكام لاجلها ، ثم اضطرهم ذلك الى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرهم ذلك ايضا الى أن اعتقدوا في كثير من الاحكام انها شرعت على خلاف القياس ، فكان خطؤهم من خمسة اوجه

« أحدها ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

« الثاني معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

« الثالث اعتقادهم في كثير من احكام الشريعة انها على خلاف الميزان والقياس والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الاحكام

« الرابع اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعد من أكبر زلاته (٢) لعل أصله : وسعوا الا انها جواب لما

« الخامس تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضا . ونحن نعقد هنا ثلاثة فصول

« الفصل الاول في بيان شمول النصوص للاحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس

« الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص

« الفصل الثالث في بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح . وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب ، وبها يتبين للعالم المنصف مقدار الشريعة وجلالتها وهنيهتها[1] وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع وان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسالته عامة في كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذلك لا يخرج حكم تحتاج اليه الامة عنها وعن بيانه له ، ونحن نعلم أنا لا نوفي هذه الفصول حقها ولا نقارب وانها أجل من علومنا وفوق ادراكنا ولكن ننبه أدنى تنبيه ونشير أدنى إشارة الى ما نفتح أبوابها[2] وننهج طرقها والله المستعان وعليه التكلان » اهـ

أقول : اننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ، الاول في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لعقول البشر ومصالحهم . ولا ندري أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود النص؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا اللوعد أو اكتفاء باتفاق العلماء على المسألة ، وكون من يعتد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس الا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

---

(١) لعل الاصل هيمنتها : فالهنيهة والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا . والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به (راجع تفسير « مهيمنا » في (ص ٤١٠ ج ٦ تفسير) « ٢ » لعل الاصل : يفتح بالياء — أو نفتح به أبوابها

﴿ شمول النصوص للاحكام و تفاوت الافهام فيها ﴾

وقد صدر الفصل الاول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الافهام في النصوص فقال :

«(الفصل الاول) في شمول النصوص وإغنائها عن القياس، وهذا يتوقف على بيان مقدمة وهي : ان دلالة النصوص نوعان حقيقية واضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وارادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والاضافية تابعة لفهم السامع وادراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته الالفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك ، وقد كان ابو هريرة وعبدالله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له. وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منهما ، بل عبد الله بن عباس أيضا أفقه منهما ومن عبد الله بن عمر .

« وقد أنكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من اطلاق قوله « إنك ستأتيه وتطوف به » فانه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتونه فيه

وأنكر على عدي بن حاتم في فهمه من الخيط الابيض والخيط الاسود نفس العقالين

« وأنكر على من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة [١] من كبر » شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل، وأخبرهم انه [٢] بطر الحق وغمط الناس

« وانكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » انه كراهة الموت، وأخبرهم أن هذا للكافر اذا احتضر وبشر بالعذاب فانه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وان المؤمن اذا احتضر وبشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه

« وانكر على عائشة اذ فهمت من قوله تعالى (فسوف يحاسب حسابا يسيرا)

« ١ » كذا وفي نسخة من الكتاب درة ورواية مسلم في صحيحه « مثقال حبة » وفي رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحداً رواه بلفظ مثقال خردلة أو ذرة

« ٢ » أي الكبر

معارضته لقوله ﷺ « من نوقش الحساب عُذّب » وبين لها ان الحساب اليسير هو العرض ، أي حساب العرض لا حساب المناقشة

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) ان هذا الجزاء انما هو في الآخرة وانه لا يسلم أحد من عمل السوء ، وبين ان هذا الجزاء قد يكون في الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها ، وليس في اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) انه ظلم النفس بالمعاصي وبين انه الشرك ، وذكر قول لقمان لابنه (ان الشرك لظلم عظيم) مع ان سياق اللفظ عند اعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فان الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) ولبس الشيء بالشيء تغطيته به واحاطته به من جميع جهاته ،ولا يغطي الايمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر ، ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فان الخطيئة لا تحيط بالمؤمن أبداً فان ايمانه يمنعه من احاطة الخطيئة به ، ومع ان سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدقه ان من آمن ولم يلبس ايمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى ـ فدل[1] على ان الظلم الشرك

« وسأله عمر بن الخطاب عن الكلالة وراجعه فيها مراراً فقال « يكفيك آية الصيف » واعترف عمر بأنه خفي عليه فهمها ، وفهمها الصديق

« وقد نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الاهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه انه لكونها لم تخمس ، وفهم بعضهم ان النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ، وفهم بعضهم انه لكونها كانت حول القرية

« وفهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة وكبار الصحابة ماقصده رسول الله

« ١ » لعل أصله « يدل » لان الجملة خبر أن في قوله : ومع أن سياق قوله الخ وقوله بعده « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

صلى الله عليه وسلم بالنهي وصرح بعلته من كونها رجسا

« وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتيتم إحداهن قنطارا) جواز المغالاة في الصداق فذكرته لعمر فاعترف به[١]

« وفهم ابن عباس من قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) ان المرأة قد تلد لستة أشهر ، ولم يفهمه عثمان فهم برجم امرأة ولدت[٢] حتى ذكره ابن عباس فأقر به

« ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له الصديق (ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا) رفع الجناح عن الخمر حتى بين له عمر انه لا يتناول الخمر، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها، فانه انما رفع الجناح عنهم فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك انما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم ، فالآية لا تتناول المحرم بوجه ما

« وقد فهم من فهم من قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) انغماس الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الانصاري ان هذا ليس من الالقاء بيده الى التهلكة بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وان الالقاء بيده الى التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

« وقال الصديق (رض) : أيها الناس انكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير مواضعها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ان الناس اذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم انهم يضعونها على غير مواضعها في فهمهم منها خلاف ما أريد بها

« وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكتة التي لم ترتكب ما نهيت

---

(١) أي اعترف به ورجع عما كان هم به من إلزام الناس أن لا يزيدوا على مهور بنات النبي (ص) غفلة عن الآية «٢» أي ولدت بعد ستة أشهر من زواجها

عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا حتى بين له مولاه عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين ، وهذا هو الحق لانه سبحانه قال عن الساكتين (وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديداً) فاخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم ، وان لم يواجهوهم بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم ، فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فلما قام به أولئك سقط عن الباقين فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم وأيضا فانه سبحانه انما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه ، وهذا لا يتناول الساكتين قطعاً فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كساه برده وفرح به

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابة ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ماتقول أنت؟ قال هو أجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اعلمه إياه ، فقال ما أعلم منها غير ماتعلم ، وهذا من أدق الفهم وألطفه ولا يدركه كل أحد فانه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعلمه [1] بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله ودخول الناس في دينه ، وهذا ليس بسبب للاستغفار ، فعلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الاجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه [2] ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضيا مرضيا عنه ويدل عليه (أيضا) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح بحمده دائماً فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكبر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله الى الرفيق الاعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فامره بتوفيتها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الاعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثا ، وشرع للمتوضيء بعد كمال وضوئه أن يقول « اللهم اجعلني

«١» كذا في الاصل والظاهر أنه بعمله أي عمل الرسول «ص» (٢) الضمير في يديه عائد الى الاجل وهو الذي يربط الصلة بالموصول

من التوابين واجعلني من المتطهرين » فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الاعمال الصالحة ، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيته ماعليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا فكان التبليغ عبادة قد أكملها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها .

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وان منهم من يفهم من الآية حكما أوحكمين ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ،ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له الا النادر من أهل العلم،فان الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به،وهذا كما فهم ابن عباس من قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) ان المرأة قد تلد لستة أشهر وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلالة من لاولد له ولا والد، وأسقط الاخوة بالجد ،وقد أرشد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلالة وراجعه السؤال فيها مراراً فقال : « يكفيك آية الصيف » وانما أشكل على عمر قوله : (قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد) الآية فدله النبي صلى الله عليه وآله وسلم على مايبين له المراد منها ، وهي الآية الاولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الام في الكلالة السدس ولا ريب ان الكلالة فيها من لا ولد له ولا والد وان علا » اه المقدمة

أقول :ثم انه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينتها النصوص وهي ست مسائل في أحكام المواريث ،وقد وضح فيها اغناء النص عن القياس أتم الايضاح

مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يغني كل منها عن كثير من الاقيسة وذلك قوله أدام الله النفع بعلمه .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن اثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص

ومن ذلك الاكتفاء بقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) عن اثبات قطع النباش بالقياس اسما أو حكما ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الاموات والاحياء

ومن ذلك الاكتفاء بقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) في تناوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص واجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين) فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق كما ثبت ذلك عن ستة منهم، ولا مخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا مخالف له منهم . فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت اجماع الامة اجماعا متيقنا على خلافه فالامة لاتجمع على خطأ البته

ومن ذلك الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » في ابطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وأنه لغو لا يعتد به نكاحا كان أو طلاقا أو غيرهما ، الا أن تجمع الامة اجماعا معلوما على أن بعض مانهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لاتجمع على خطأ وبالله التوفيق

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالى (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » فكل مالم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها ، فان الله سبحانه قد فصل لنا ماحرم علينا ، فما كان من

هذه الاشياء حراما فلا بد أن يكون تحريمه مفصلا ، وكما أنه لايجوز اباحة ماحرمه الله ، فكذلك لايجوز تحريم ماعفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق »

لاشيء في الشرع يخالف القياس الصحيح

ثم شرع ابن القيم في بيان كون جميع أحكام الشريعة موافقة للقياس الصحيح الموافق للعدل والعقل فقال :

﴿ الفصل الثاني ﴾ في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وأن مايظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد ـ إما أن يكون القياس فاسداً أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع . وسألت شيخنا قدس الله روحه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم وربما كان مجمعا عليه كقولهم طهارة الماء اذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الابل والفطر بالحجامة والسلم والاجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الآكل الناسي والمضي في الحج الفاسد ـ كل ذلك على خلاف القياس ، فهل ذلك صواب أم لا ؟ فقال ليس في الشريعة مايخالف القياس . وأنا أذكر ماحصلته من جوابه بخطه ولفظه وما فتح الله سبحانه لي بيمن ارشاده وبركة تعليمه وحسن بيانه وتفهيمه

«ان أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد . والصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، فالاول قياس الطرد والثاني قياس العكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الاصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لاتأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لايكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس أيضاً لاتأتي الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الاحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه

بالحكم ويمنع مساواته بغيره ، ولكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد . فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فانما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه. ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر ، وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعا انه قياس فاسد ، بمعنى ان صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن انها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة مايخالف قياسا صحيحا ، ولكن يخالف القياس الفاسد وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال » اه المراد منه

(أقول) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال ان تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بيانا كافيا شافيا في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائد نفيسة ـ منها انعقاد العقود بأي لفظ عرف به المتعاقدان مقصودهما ، وان الشارع لم يحدّ لألفاظ العقود حداً لا النكاح ولا غيره ـ وان الكناية مع القرينة كالصريح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعدل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين في عدة مسائل كثيراً مايذكرونها ، كفرض الغسل من المنيّ الطاهر دون البول النجس وما في حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وايجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة ، وتحريم النظر الى الحرة ولو عجوزاً شوهاء دون الأمة ولو شابة حسناء ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مغتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمسمائة دينار ـ الى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقوبات ، ولعله استوفى كل مابلغه من المسائل التي زعم بعض الناس انها على خلاف القياس والعقل.

ثم أجاب عن ذلك كله بالاسهاب ، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا

الكتاب. وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — ما لا يستغني عنه أحد من طلاب علم الشرع والتفقه في الدين

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج وهي الجواب عن قول منكري القياس ان الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وحفنة وجوّز بيعه بقفيز من شعير *) فهذا تفريق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم . وقد أطال في رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملح التي ورد بها الحديث . فنلخص ذلك بجمل وجيزة

﴿ الربا ، موضوعه وعلته وحكمته ﴾

(١) قال « الربا نوعان جلي وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لانه ذريعة إلى الجلي ، فتحريم الاول قصداً وتحريم الثاني وسيلة

« فأما الجلي فربا النسيئة ، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال ، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافا مؤلفة ، وفي الغالب لا يفعل ذلك الا معدم محتاج ، فاذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبته ، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده » الخ

(أقول) وهذا الربا الجاهلي هو الذى نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام أحمد انه هو الربا الذي لاشك فيه كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف . وهو الذي روى فيه ابن عباس وأسامة بن زيد عن النبي ﷺ انه قال « لا ربا الا في النسيئة - أو - انما الربا في النسيئة » كما رواه الشيخان في الصحيحين . وقد روي ان ابن عباس وابن عمر لم يكونا يحرمان ربا الفضل ، وقيل رجعا عن ذلك ، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الاول . ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

*) القفيز مكيال يساوي ٤ ويبات والويبة مكيال يسع ٢٢ أو ٢٤ مدا نبويا

القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران. وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمده الجمهور من أن المراد به حصر الكمال أي ان الربا التام الكامل لا يكون إلا في النسيئة (قال) فان ربا الفضل انما سمي ربا تجوزاً من باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب . ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري الآتي

وأقول هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الاجنبية بشهوة . وانما حرم هذا النظر والخلوة بالاجنبية لسد الذريعة كربا الفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي ﷺ « لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرماء » والرماء هو الربا ، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة ، إلى آخر ماقاله في إيضاح ذلك وهو واضح

(٢) بين أن الحديث نصَّ على تحريم الربا في ستة أعيان وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح – ثم قال فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس — أي كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلا فانهم جوزوه — وتنازعوا فيما عداها، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال لأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، واذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الاعيان الستة التي ورد بها الحديث . وأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبي حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علته كونه مكيلا وموزونا فيجري الربا في كل مكيل وموزون وذهب بعض آخر إلى أن علته كونه طعاما ، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعي ورواية عن أحمد فيجري في كل مايطعم ، وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبارة ابن القيم : وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه ، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الاقوال كما ستراه . أقول واعتبر بعض المالكية في القوت

مايدخر . وأما الذهب والفضة فالعلة فيهما عند أبي حنيفة وأحمد في احدى الروايتين عنه الوزن ، فيجري الربا على هذا في كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها وهذا أوسع الاقوال وأشدها في الربا . والجمهور على أن العلة فيهما الثمنيـة ـ أي كونهما معيار الأثمان في المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الاخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الادلة على ذلك وأولها الاجماع على اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فان مايجري فيه الربا اذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء ، والعلة اذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ماقاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال ان الربا يجري في كل مايكال ويوزن ، بل هـذا التضييق على العباد لا يعـقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فيراجع هناك [1] وفي اعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ماحرم لذاته لا يباح شرعا الا للضرورة إن كان مما يضطر اليه ، وماحرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وبنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها في مقابلة مافيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجحة باباحة النبي ﷺ بيع العرايا [2] وذكر من نظائره اباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الاجنبية ـ حتى إن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف

«١» «ص١٠٦ من الجزء الثالث وص١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير »

«٢» العرايا جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهي النخل تعطى لمن يأكل ثمرها ولا يملك رقبتها . والمراد ببيعها بيع ماعليها من الرطب بما يخرص ويقـدر به من التمر لحاجة من يملكه الى أكل الرطب فيشتريه به وكان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لاخذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر

معالجته على النظر اليه ، وكذا لمسه ، وإباحة لبس الحرير لمنع الحكة أو القمل . والامثلة والشواهد كثيرة

والغرض مما لخصناه هنا بيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفي القياس البتة والتوسع فيه باستنباط العلل البعيدة . فمقتضى مذهب ابن حزم أنه اذا وجد أهل قطر لاقوت لهم الا الرز ولا نقد لهم إلا من النحاس فانه يباح لهم الربا في نقدهم وقوتهم . وهذا ينافي حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الاباحة . ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بجريان الربا في كل مكيل وموزون . والمذهب الوسط أن الاجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار الأثمان وأصول الاقوات لا كثر البشر فكان ربا النسيئة فيها ـ وهو الذي يتضاعف أضعافا كثيرة ـ مضراً بهم ضرراً بليغا ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له تحريم الصغائر . فاذا وجدت هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح ، صح قياسها على الاجناس الستة لحلولها محلها ، وانطباق حكمة التشريع على ذلك

(فان قيل) ان المعتدلين في القياس من أهل الاثر لا يعتدون إلا بالعلة الثابتة عن الشارع بالنص كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥ فانه رجس) أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولا نص على علة الربا (قلنا) انهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه ، فمنه مايكون معلوما من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق .والاجناس الستة التي ورد الحديث بجريان الربا فيها من هذا القبيل ، فان تخصيصها بالذكر لا بد أن يكون لمعنى فيها اقتضاه وإلا كان لغوا أوعبثا يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الانبياء؟ وليس فيها معنى تمتاز به على غيرها من المعادن والاطعمة الا كونها نقود الناس التي هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسة وأصول أقواتهم ، وأما كونها توزن أو تكال فهو من صفاتها العامة، ككونها تنقل وتحمل وتنظر وتلمس

وتباع وتشترى، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن الكثير الذي لا يحصر ببعض أفراده من غير بيان لعلته ، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير ، كان يقول : كل ما يكال أو يوزن فحكمه كذا . وما قررناه واضح جداً وان خفي على بعض أئمة الفقهاء فقد رأيت أن أكابر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علما وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الامة كلهم قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد : والبشر عرضة للغفلة والذهول ، وان من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء ما ظهر كالشمس من خطأ أكابر المجتهدين في بعض الاحكام ، إما بمخالفة النص الصريح ، وإما بتنكب القياس الصحيح

ولم أر مثلا لجعل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل « الدخول في جوف » علة لتحريم الاكل والشرب على الصائم – في كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح ، ولذلك قاسوا على الاكل والشرب إدخال المسبار في جرح البطن أو الرأس . حتى قال بعضهم : إذا خرجت مقعدته عند الغائط فأدخلها بيده — أي بعد الاستنجاء — فانه يفطر !

وبأمثال هذه الاقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروفا في زمن إكمال الدين أضعافا كثيرة ، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما امتن به علينا الشارع من سكوته عن أشياء عفا عنها رحمة بنا من غير نسيان . تحقيقا لقوله تعالى إنه يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر ، وانه ما جعل علينا في الدين من حرج ، وانه لا يريد أن يعنتنا

﴿ ما حققه الشوكاني في مسألة القياس ﴾

بين الامام محمد بن علي الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول) الخلاف في القياس الفقهي هل يجوز التعبد به عقلا أم لا ؟ واختلاف القائلين بالجواز هل وقع بالفعل أم لا ؟ واختلاف القائلين بالوقوع في شروطه ودلائله هل هي سمعية أو عقلية ؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع إلى

فريقين: فريق يقول لم يوجد في الشرع مايدل عليه فوجب الامتناع من العمل به ، وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة وبالعقل، ثم قال « وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم الى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين به ، وقد جاؤا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول بذكرها، وجاؤا بأدلة نقلية فقالوا : دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ماقالوه وبحث فيه بحث الامام النحرير ملتزما قواعد الاصول وآداب المناظرة فنلخص ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :

استدلالهم بالقرآن على القياس

﴿ الدليل الاول ﴾ قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) وقد نقل عن المحصول للامام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه، وبحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة ، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل ان هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، ومن أطال الكلام في الاستدل بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته»

﴿ الدليل الثاني والثالث ﴾ قوله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ؛ وقوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وهذان مما استدل به الامام الشافعي في رسالته

قال الشوكاني: ولا يخفاك ان غاية مافي آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد ، وكونه مثلا له موكول الى العدلين ومفوض الى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة. وكذلك الأمر بالتوجه الى القبلة فليس فيه إلا ايجاب تحري الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدل به ابن سريج وهو قوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قال الشوكاني قالوا :

أولوا الامر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم أو الخصوص أو الاطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه. ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقا بمسالك من مسالك العلة التي هي محض رأي لم يدل عليها دليل من الشرع ، فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به ، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به . اه

أقول وقد بينا في تفسير الآية ان أولي الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله بل هم أولو الحل والعقد من الامة فراجعه في محله

﴿ الدليل الخامس ﴾ ما استدل به ابن سريج ، وهو قوله تعالى (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما ـ بعوضة فما فوقها) قال : لان القياس هو تشبيه الشيء بالشيء فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز . واعتمد الشوكاني في رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان ان من لا تخفى عليه خافية فكل ما يضرب به من مثل وما يثبته من تشبيه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحا ، وأما من لا يخلو من النقص والجهل فلا نقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص .

وأقول: ان تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات، بل سقطة من أقبح السقطات ، فانه ـ على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر ـ عبارة عن قياس العبد على الرب ، وجعله أحق بالتشريع وأجدر. وقد أطال ابن القيم رحمه الله تعالى في مسألة أمثال القرآن من سياقه الذي اختصرناه فيراجع في كتابه

﴿ الدليل السادس ﴾ قوله تعالى في الرد على من أنكر إحياء العظام وهي رميم (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) قال الشوكاني : ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لا تدل[1] على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال

---

(١) كذا ولعل لا زائدة، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما . وأما منع كونها لا تدل فهو من قبيل نفي النفي وهو إثبات وليس بمراد بل المراد نفي دلالتها

بالاثر السابق على الاثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحداً ، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما .

﴿ لدليل السابع ﴾ قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وقد نسبه إلى ابن تيمية (قال) وتقريره أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية. ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا لكان ذلك في الاقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها ــ لا في الاقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المختلة اه

أقول أخطأ الشوكاني ههنا وأصاب ــ أصاب فيما رمى اليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلا على القياس الفقهي المعروف الذي يجعل كل ما يوزن في حكم النقدين من الذهب والفضة وكل ما يكال في حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجعل مسبر الجراح مفطراً للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم في ذلك وهو عين ما سلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكاني ما استدلوا به على حجة القياس من الحديث والاجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ إذ أقره النبي ﷺ على قوله « اجتهد رأيي ولا آلو » في القضاء بما لا يجده في كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث وقال الشوكاني : ان الكلام في اسناد هذا الحديث يطول ، وقد قيل انه مما تلقي بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعد تلخيصها بما نصه :

« وأجيب عنه بان اجتهاد الرأي هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بانه انما قال « أجتهد رأيي » بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة ، وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة ، وأجيب عن هذا الرد بان القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا

القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو باصالة الاباحة في الاشياء أو الحظر على اختلاف الاقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط.

«وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع اليها، كالقياس الذي علته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات ـ لا القياسات المبنية على تلك المسالك التى ليس فيها الا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة. وأيضا فعلى التسليم لا دلالة للحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم اكملت لكم دينكم) ولا معنى الاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (مافرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين)

«واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزيء عنه؟ ـ قالت نعم قال ـ فدين الله أحق أن يقضى» وقوله لرجل سأله فقال أيقضي احدنا شهوته ويؤجر عليها؟ فقال «أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ ـ قال نعم قال ـ فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر» وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته اسود «هل لك من ابل؟ قال نعم قال ـ فما ألوانها؟ ـ قال حمر قال ـ فهل فيها من أورق؟ ـ قال نعم ـ قال فمن أين؟ قال لعله نزعه عرق قال ـ وهذا لعله نزعه عرق» وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم «أرأيت لو تمضمضت بماء[1] ـ وقال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وهذه الاحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزأ في أقيسته ﷺ

---

١) لفظه أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قال عمر قلت لا بأس قال «فمه» رواه أبو داود والنسائي وقال منكر وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم

« ويجاب عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاء نابه عنه (إن هو إلا وحي يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذي كلامنا فيه انما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الامارة وبعقله المغلوب بالخطأ ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ

﴿ استدلالهم على القياس بالاجماع ﴾

« واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس ، قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي . وقال الصفي الهندي : دليل الاجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الاصوليين . وقال الرازي في المحصول : مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين * وقال ابن دقيق العيد :عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الارض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الامة إلا عند شذوذ متأخرين . قال وهذا أقوى الادلة

« ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك انما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة ، فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ؟ ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف

« وبيانه انهم اختلفوا في الجد مع الاخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا في مسئلة زوج وأم وأخوة لام واخوة لاب وأم وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع ، وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم ، والقياس إن كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها . ولو سلمنا لكان ذلك الاجماع انما هو على القياسات التي وقع النص على علتها والتي قطع فيها بنفي الفارق فما الدليل على انهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير

من الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل، وتسافر فيها الاذهان حتى تبلغ إلى ماليس بشيء ، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير ، وقد صح عنه ﷺ انه قال « تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها » وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكمل الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه

﴿ القياس الصحيح ﴾

« واذا عرفت ماحررنا ، وتقرر لديك جميع ماقررنا ، فاعلم ان القياس المأخوذ به هو ماوقع النص على علته وماقطع فيه بنفي الفارق ، وماكان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياسا ، وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة

» ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل مايسمى قياسا وان كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الاصل مشمولا به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ماإستعظموه ، ويقرب لديك مابعدوه ، لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيا ، وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه ، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لاعقلا ولاشرعا ولا عرفا ، وقد قدمنا لك أن ماجاءوا به من الادلة العقلية لاتقوم الحجة بشيء منها ، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك ان أنهض ماقالوه في ذلك أن النصوص لاتفي بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية * ويجاب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الامة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما مايفي بكل حادثة تحدث ، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل ، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اه

ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس مانصه :

« واعلم أنه لاخلاف في الاخذ بالعلة اذا كانت منصوصة ، وانما اختلفوا هل الاخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص ؟ فذهب إلى الاول الجمهور ، وذهب إلى الثاني النافون للقياس ـ فيكون الخلاف على هذا لفظيا . وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما ستعظم من الخلاف في هذه المسألة . قال ابن فورك : إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وانما هو استمساك بلفظ ص الشارع ، فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل ماتجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم » اه

أقول ان بعض الناس لا يعد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ماتحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه ، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الاحكام بالعلل المنصوصة حقيقي لا لفظي ، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا ، وانما الخلاف اللفظي بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العلل المنصوصة . وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثر انما يوافقان الجمهور على اثبات القياس بهذا المعنى ، ويريان أنه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلمتي العدل والميزان وهذا حق ، ومن مقتضاه أنه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة ، فان العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية فلاوجه للزيادة فيها أو النقص منها ، ولا لايقاع شيء منها على غير ماكان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه

قال حذيفة (رض) كل عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تعبدوها والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة ومن تتبع مازاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الاول لم ير لشيء منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

﴿بحث في التزام النصوص في العبادات، واعتبار المصالح في المعاملات﴾

تمهيد في مذهب مالك في ذلك

كان الامام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديداً في اتباع السنة ، وتدقيقا في انكار البدع والمحدثات في الدين ، حتى انه أنكر على عبد الرحمن بن

مهدي — وناهيك بعلمه وهديه ـ وضع ردائه في مسجد النبي ﷺ من الحر والصلاة عليه — وأنكر على من استشاره في الاحرام من مسجد الرسول ﷺ من عند قبره ونهاه عن ذلك وأمره بالاحرام من الميقات ، فلما ألح الرجل قال له « لاتفعل فاني أخشى عليك الفتنة » فقال الرجل وأي فتنة في هذا ؟ انما هي أميال أزيدها . قال « وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ اني سمعت الله يقول (فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) ومن أجل كلامه رضي الله عنه: من أحدث في هذه الامة شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الدين — وفي رواية الرسالة — لان الله يقول (اليوم أكملت لكم دينكم) فما لم يكن يومئذ دينا لايكون اليوم دينا. اه

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام (ص١٦٧ ج ١ و١٩٨ ج ٢) وقال في ص٣١٠ من الجزء الثالث منه في مثل هذا المقام: ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني، إن ظهرت لبادي الرأي ، وقوفا مع مافهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ماهي عليه . فلم يلتفت في إزالة الاخباث ورفع الاحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الاحداث النية ، ولم يقم غير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق ، وامتنع من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والاجزاء [(١)] ومنع من اخراج القيم في الزكاة ، واقتصر في الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك

« ودورانه في ذلك كله على ماحده الشارع دون مايقتضيه معنى مناسب ان تصور — لقلة ذلك في التعبدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فانه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لايخرج عنه ، ولا يناقض أصلا من أصوله » اه

(١) في عبارته لف ونشر أي لايصح الاحرام بالصلاة بغير التكبير بالعربية ولا التحلل منها بغير التسليم بالعربية ولا تصح قراءة القرآن بالترجمة

(أقول) ان العلامة الشاطبي قد حرر بحث البدع وأطال في التنفير عنها والحث على التزام السنة في كتابه (الاعتصام) بما لم يسبق الى مثله ـ بحسب علمه وعلمنا ـ سابق ، ولم يلحقه فيه ـ على ما وصل اليه علمنا ـ لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع وبين المصالح المرسلة تفرقة واضحة بينة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشدده في نصر السنة ، ومبالغته في مقاومة البدع ، حتى قال احمد بن حنبل فيه: اذا رأيت الرجل يبغض مالكا فاعلم انه مبتدع . وقال عبدالرحمن بن مهدي : اذا رأيت الحجازي يحب مالك بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسلة مذهب مالك وان الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على اطلاقه ، فان بعض علماء الاصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس ، وأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب. وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الاحكام ، فالا كثرون يقولون بها . ولكن يختلفون في اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذي لاشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه احمد بن حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيحا في الاستعمال لها على غيرهما، وقال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ،ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا نعني بالمصلحة المرسلة الا ذلك : وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة الى تعلق الاحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالاصول

وقد قسم علماء الاصول المناسب الى ما علم اعتبار الشرع له، وما علم إلغاؤه له، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه له ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة فيعد من وسائلها ـ وهذا القسم هو الذي يسمونه بالمصالح المرسلة . ذكر ذلك كله الشوكاني في إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به ـ قال الزركشي : وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك . اهـ

ماحرره الطوفي في مسألة المصالح

(أقول) لم أر في كلام علماء المشارقة من أطنب في بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفى الحنبلي المتوفى سنه ٧١٦ — ولا في كلام علماء المغاربة مثل العلامة أبي اسحاق ابراهيم الشاطبي الاندلسي المتوفى سنة ٧٩٠

أما الطوفي فانه وفى الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الاربعين النووية « لاضرر ولاضرار » (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ومالك مرسلا وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضي رعاية المصالح اثباتا ونفيا ، والمفاسد نفيا . ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية واجمالية، وباجماع ماعدا الجامدين من الظاهرية، وجعل مدار تعليل الاحكام الشرعية على هذه المسألة ، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض فقال: وان خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق لافتيات عليهما والتعطيل لها .

وهذا الذي قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسلة وأدلته أقوى ، وقد صرح هو بذلك فقال :

« واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ماذهب اليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك . وهي التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات [1] وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام » اهـ ثم قال بعد بيان ذلك :

« وانما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتي به العبد على مارسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعا خادما له لا اذا امتثل مارسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع اسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا .وهذا

«١» المراد بالمقدرات ما قدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

بخلاف حقوق المكلفين فان أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم وكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعوّل

« ولا يقال : ان الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته ـ لأنا نقول قد قررنا ان المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح .

« ثم ان هذا انما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل . فاذا رأينا الشرع متقاعداً عن افادتها علمنا أنا أحلنا في تحصيلها على رعايتها » اه المراد منه هنا ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته فليرجع الى المجلد التاسع من المنار (ص٧٤٥ـ٧٧٠)

ماحرره الشاطبي في مسألة المصالح

وأما الشاطبي فانه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام في التفرقة بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان — فأما الاستحسان فاذا لم يرجع الى قياس صحيح أو الى رعاية المصالح ودفع المفاسد فليس بشيء ، وأما المصالح المرسلة فقد وافق الشاطبي الاصوليين على عدها مما يسمونه المعنى المناسب ، ووضحها بعشرة أمثلة منها :

(١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعها المصحف

(٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلدة ـ كذا قال ـ

(٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ، وقول علي(رض) في ذلك : لا يصلح الناس إلا ذاك

(٤) ماذهب اليه بعض العلماء من الضرب في التهم ، وماذهب اليه مالك من السجن في التهم ، مع ان السجن نوع من العذاب

(٥) ماقرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الامام العادل ضرائب وإعانات مؤقتة عند الضرورة لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك اذا لم يوجد في بيت المال مايفي بذلك

(٦) اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال

(٧) الزيادة على سد الرمق اذا توالت ضرورة الأكل من المحرم كالميتة في المجاعات ، أو عم الحرام بلداً أو قطراً في جميع الاموال، فحينئذ لاينظر الى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعي كما لو كان أصله حلالا . هـذا ملخص معنى ماذكره . وعزى القول به الى ابن العربي وأحال في بسطه على الغزالي في الاحياء، أي في كتاب الحلال والحرام من الجزء الثاني منه

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة المرسلة ، إذ لا نص على عين المسألة ، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو مذهب مالك والشافعي

(٩) إقامة إمام المسلمين (خليفة) غير مجتهد في الشرع اذا فقد المجتهد . قال : « ان العلماء نقلوا الاتفاق على أن الامامة الكبرى لاتنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، كما انهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على ان القضاء بين الناس لايحصل إلا لمن رقي في[1] رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين النـاس وافتقروا الى إمام يقدمونه[2] لجريان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم — فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لايتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد ، وهذه مسألة فيها بحث ، وقد صرح المحققون بأنه لايجوز خلو الزمان عن مجتهد ، وليس هذا محل بيان هذه المسألة، بل هو لايتسع لتحقيق مسألة المثال المفروضة أيضاً

(١٠) بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعـد وجود الكفء لها كالقرشي المجتهد الخ خوفا من الفتنة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد ولعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمـة الجور ، وأخذهما الملك بالسيف لا باختيار الأمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هـذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحاربين (البغاة) قول وجيز فيها ،

---

(١) لعل في زائدة (٢) لعل أصله يقيمونه

واشارة إلى بعض مسائلها . منه أن تحريرها لا يمكن الا بصنف خاص ، ومنه أن الرأي الغالب على الامم في هذا العصر ان المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين كما فعلت الامة العثمانية إذ كونت قوة خرجت بها على سلطانها عبدالحميد فسلبت السلطة منه وخلعته بفتوى من شيخ الاسلام فيها

ومن دقق النظر في الامثلة التي أوردها الشاطبي لمسألة المصالح المرسلة تبين له ان بعضها تدل عليه النصوص أوالسنة العملية ، ومنها مايدل عليه القياس ، فمن الاول كتابة القرآن في مصحف بجمعه كله ، فان تسمية الله تعالى إياه كتابا يدل على وجوب كتابته واتخاذ النبي ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل في وقته يدل على ذلك ، وسبب عدم جمع النبي ﷺ له في المصحف ظاهر لا يحتاج الى اطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيد في كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا ان يجد شبهة على كون كتابته في صحف متفرقة هو مطلوب الشارع ، وانما تلبث أبو بكر (رض) في الامر أولا على عادة أهل الروية في الامور العظيمة وناهيك بأوائل الاعمال التي تعرض على اصحاب المناصب العليا في مناصبهم ، ومن الثاني حد السكر قيل إنه قياس على القذف ، وقيل انه تعزير لا يجب التزام العدد فيه

والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الحكام من قضائية وسياسية وحربية ترجع كلها الى الاصل الذي بينه حديث [لاضرر ولا ضرار] — بالتبع لآيات رفع المضارة في الارث والزوجية — أي رفع الضرر الفردي والمشترك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفاسد وحفظ المصالح مع مراعاة ماعلم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والادارية والحربية كثيرة جداً ، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائما بارجاع جميع الاحكام إلى القاعدة المذكورة آنفا ، فقواعد العز بن عبدالسلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق اكثرها يدور على هذه القاعدة

وانما فر اكثر علماء الامة من تقرير هذا الاصل تقريراً صريحا مع اعتبارهم كلهم له — كما قال القرافي — خوفا من اتخاذ ائمة الجور اياه حجة لاتباع اهوائهم وارضاء استبدادهم في اموال الناس ودمائهم ، فراوا ان يتقوا ذلك بارجاع جميع الاحكام

الى النصوص ولو بضرب من الاقيسة الخفية ، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الامراء والحكام ، وهذا الخوف في محله ولكن لم يق الامة من اهواء الحكام كما ينبغي، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل ، هي رفع قواعد الحكم على الاساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله (وأمرهم شورى بينهم) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) كما فصلناه في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بانكار أصل المصالح ولا بالتضييق في تفريع الاحكام عليها فاذا نيط ذلك بأولي الامر [أي أهل الحل والعقد] الذين ينصبون الامام (الخليفة) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة للمفاسد ما يخشى منه في حال اقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسالك استنباط الاحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وانما مثار المفاسد كلها أن يوسد الامر الى غير أهله . وان يقر على الملك كل متغلب ، ويرضى بتقليده كل جائر جاهل . فهذا هو الذي أضاع على المسلمين دينهم ودنياهم .

نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات والحظر والاباحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذي كان عليه الصدر الاول من الصحابة فما أجمعوا عليه فلا عذر لاحد في مخالفته ، وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجح بعضه على بعض كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ولا يلتفت فيه الى الشذوذ ولا يجوز بحال من الاحوال إحداث عبادة جديدة أو الاتيان بعبادة مأثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ، ولا لمصلحة ، ولا لغير ذلك من العلل والنظريات ، لان الله تعالى قد أكمل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ ونهانا عن السؤال المقتضي لزيادة

التكاليف، وأخبرنا أن ماسكت عنه فهو عفو منه سبحانه فمن زاد على ذلك شيئا كان مراغما لنص القرآن أوطاعنا في بيان الرسول ﷺ أو زاعما أنه أكمل منه علما وعملا بالدين كما قال الامام مالك لمن أراد الاحرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم (*

*) إذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاري في ترجمة ما رواه في تحديد المواقيت من صحيحه ﴿ قلنا ﴾ أولا هذا مثال لا يبحث فيه، و ـ ثانيا ـ إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وبالتزام النبي ﴿ص﴾ والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها ان وقع، فمن خالف فيها يصدق عليه آية ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ الخ ﴿راجع ص ١٩٢ ﴾ وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعا. « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الاقصى وقد استدل به لقول الجمهور فهو لا يصح . وما روي في تفسير اتمام الحج والعمرة « أن تحرم من دويرة أهلك » فمعناه أن تنوي الحج منها كما يفسره ما روي عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من دويرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، وتهل من الميقات، ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت لو حججت أو اعتمرت ! وذلك يجزيء ولكن التمام أن تخرج له لا لغيره » ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره . وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . وإلا لكان نسك النبي (ص) من حج وعمر ونسك أصحابه كلهم ناقصا . لأنه لم ينقل ان أحداً منهم لبس ثياب الاحرام من دويرة أهله بالمدينة أوغيرها، ولوكان هذا هو المراد باتمام الحج والعمرة لما خالفوه إلا قليلا لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني: وقول صاحب المنار « انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة » فكلام على غير قانون الاستدلال ، اه

ويقول صاحب المنار الحنفي السلفي المتأخر فى تأييد صاحب المنار الحنفي المتقدم : بل هو على أصح قوانين الاستدلال وهي الجزم بأن النبي (ص) وأصحابه كانوا أكمل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ماذكر وكان معناه ما ذكر لما تركوه إلا قليلا كما ذكرنا ، ولو عملوا به لتوفرت الدواعي على نقله عنهم لانه من الشعائر التي يشاهدها الجم الغفير

وأما الامور الدنيوية من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الادلة إلى ستة أقسام

الاول — مافيه نص محكم قطعي الرواية والدلالة لغة وارد مورد التكليف الشرعي العام فالواجب أن يعمل به ولامجال للاجتهاد فيه مالم يعارضه ماهو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفي الحرج ونفي الضرر والضرار، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى (إلا ما اضطررتم اليه) وكونها تقدر بقدرها وتزول بزوال مقتضيها

الثاني — مايدل عليه نص صحيح بعمومه أو تعليله أو مفهومه دلالة واضحة أجمع عليها أهل الصدر الاول أو عمل بها جمهورهم، وعرف شذوذ من خالف منهم، فالواجب في هذا عين الواجب فيما قبله بشرطه عند من عرفه

الثالث — ماورد فيه نص تكليفي غير قطعي الدلالة، أو حديث غير واه ولا صحيح، فاختلف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف في صحة روايته أو صراحة دلالته . فمثل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له انه الحق فلا يعيبه ولا ينتقده، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ولم يعب أحدهم مخالفه فيه ولم يمتنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الخمر تحريمها وبعضهم عدم تحريمها فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

ومثله مايستنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة في كل زمان، فمن ظهر له ان ذلك من الدين وان كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ دالة عليه عمل به، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليداً لمن استنبطه . وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء انه لا يجوز لأحد أن يقلدهم وأن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا اذا عرف مأخذه وظهر له صحة دليله، وعند ذلك يكون متبعا لما أنزل الله لا لآراء الناس، فلا يكون مخالفا لقوله تعالى (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء)

وأما مايتعلق بالامور العامة من هذا القسم كالاحكام القضائية والسياسية ينبغي

أن ينظر أولو الامر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل ، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فاذا ظهر لهم مايقتضي إلحاقه بأحد الاقسام السابقة ألحقوه به فكان له حكمه ، وإلا كان كالمسكوت عنه

الرابع — ماورد فيه نص غير وارد مورد التكليف كالاحاديث المتعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك العام — وهو مايسميه العلماء ارشادا لاتشريعا — وكذا ما كان من قبيل الفتاوى الشخصية فلم يعمل به الجمهور لعدم الامر بتبليغه ، فالاولى والافضل للمسلم أن يعمل بها مالم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة ، لان المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوي الامة ، ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين ، ولا ينبغي لحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه ، وانما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله

الخامس — ماسكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه مايقتضي فعلا ولا تركا فهو الذي عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفا على عباده ، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه ، وإن ماأمرنا الله تعالى به من طاعة أولي الامر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لايكون في معصية الله تعالى ، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان في الصحيحين وأبو داود والنسائي من حديث علي كرم الله وجهه « لاطاعة لاحد في معصية الله انما الطاعة في المعروف » وأما أمر الدين فقد تم وكمل ، وهو تعالى شارع الدين كما قال (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذي أوحينا اليك) الخ وكما قال (ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى (إن عليك إلا البلاغ) ومبينه كما قال (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم) فليس لاولي الامر من المسلمين سلطان على أحد في أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها ، ومن ادعى ذلك أو ادعي له فقد جعل نفسه أو جعل شريكا لله تعالى أو اتخذ ربا من دونه (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله)

وقد مر تفصيل القول في كل مسألة من هذه المسائل حتى ان فيما أثبتناه هنا

تكراراً وإعادة لبعض ماتقدم « وفي الاعادة إفادة » كما قيل ولا سيما اذا اختلف الاسلوب وتنوع التعبير . ثم قال عز وجل :

(١٠٦) مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ، وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (١٠٧) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ؟

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي قبلهما عن تحريم ماأحله الله وعن الاعتداء فيه ـ وإن كان التحريم تركا لمباح يلتزم بالنذر أو بالحلف باسم الله تنسكا وتعبداً مع اعتقاد اباحته في نفسه ، لاشرعا يدعى اليه ويعتقد وجوبه ـ وبين فيه كفارة الايمان ، وحرم الخمر والميسر والانصاب والازلام ، وصيد البر على المحرم بحج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ماأحله ، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئاً لم يكن حرمه ، أو شرع حكم لم يكن شرعه ، بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلا ، فيكون الجواب عنه ان ورد تكليفا جديداً ، فناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لها بغير اذن من ربهم ، وما قلد به بعضهم بعضاً على جهلهم ، مع بيان بطلان التقليد وكونه ينافي العلم والدين فقال :

﴿ ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ﴾ هذه أربعة نعوت لاربعة أنواع من محرمات الانعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسها

(فالبحيرة) فعيلة بمعنى مفعولة وهي الناقة التي يبحرون أذنها أي يشقونها شقا واسعا ، وكانوا يفعلون بها ذلك اذا انتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روي عن ابن عباس ، وقيل اذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

ركوبها أو الحمل عليها، وهو مأخوذ من مادة (بحر) وهو في الاصل كما قال الراغب « كل مكان واسع جامع للماء الكثير » ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة.

(والسائبة) الناقة التي تسيب بنذرها لآلهتهم فترعى حيث شاءت، ولا يحمل عليها شيء، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضيف. فهي اسم فاعل من قولهم: ساب الفرس ونحوه، أي ذهب على وجهه حيث شاء، وساب الماء جرى، فهو سائب. وقال محمد بن إسحاق هي الناقة اذا ولدت عشر اناث ليس بينهن ذكر، وقال مجاهد: هي من الغنم مثل البحيرة من الابل، وعن أبي روق والسدي: كان الرجل منهم اذا قضيت حاجته سيب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيتهم وأوثانهم.

(والوصيلة) الشاة التي تصل أنثى بأنثى في النتاج، وقيل: هي التي وصلت أخاها، قال الراغب: وهو أن أحدهم كان اذا ولدت له شاته ذكراً أو انثى قالوا وصلت أخاها، فلا يذبحون أخاها من أجلها. وعن ابن عباس: هي الشاة اذا نتجت سبعة أبطن فان كان السابع انثى استحيوها وإن كان ذكراً أو انثى في بطن واحد استحيوهما وقالوا: وصلته اخته فحرمته علينا

(والحامي) اسم فاعل من الحماية، وهو فحل الضراب أي التلقيح، قيل اذا أتم ضراب عشرة أبطن قالوا. حمى ظهره، وتركوه لا يحملون عليه شيئا. وروي انهم كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس تمييزاً ». وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الالفاظ كما ترى، وأقواها ما رواه البخاري ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال:

البحيرة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحلبها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لآلهتهم لا يحمل عليها شيء، قال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار - كان أول من سيب السوائب » قال ابن المسيب والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الابل ثم تثني بعد بانثى وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إن وصلت إحداهما بالأخرى ليس بينهما ذكر، والحامي فحل الابل يضرب الضراب المعدود فاذا قضى ضرابه ودعوه (أي تركوه) للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي.

وسيأتي في سورة الانعام بقية مايتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للعرب وغير شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهي ذلك

أما معنى الجملة فهو أن الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب واخواتهما، أي لم يجعله من أحكام الدين ﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ﴾ بزعمهم ان هذه الاشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها الى الله تعالى ابتداء، أو ادعاء على سبيل الاستدلال – كما حكى عنهم بقوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء) أي ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به – أم لم يسندوه اليه . أما كون إسناد تحريمه اليه بالتصريح افتراء عليه فظاهر بين، وأما اسناده اليه ادعاء واستدلالا بالمشيئة فهو افتراء أيضاً لأن دليله باطل، فان الله تعالى لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة والقدرة، بل جعل لهم اختيار الترجيح في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها، فعدم إجبارهم على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لانفسهم من كفر وفسق، وأما كونه افتراء عليه في حال السكوت عن اسناده اليه، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن رب الناس وإلههم سبحانه فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا باذنه والتبليغ عنه ، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما الربوبية وإما الاذن من الرب تعالى ، وكلاهما افتراء ، والفعل فيه أبلغ من القول ﴿ وأكثرهم لا يعقلون ﴾ أنهم يفترون على الله الكذب بتحريم ماحرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التي يسيبون باسمها السوائب ويتركون لها ماحرموه على أنفسهم، ليست بزعمهم إلا الوسطاء بينهم وبين الله تعالى، تشفع لهم عنده ، وتقربهم إليه زلفى . وهكذا شأن كل مبتدع في الدين بتحريم طعام أو غيره ، وتسييب عجل للسيد البدوي أوسواه ، وسن ورد أو حزب يضاهي به المشروع من شعائر دينه، أوغير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن الشارع ، بزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى وينال به رضاه عزوجل، والحق أن الله تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنص عام أو خاص، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأي ولا قياس، ولذلك قال عزوجل

﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ـ قالوا: حسبنا ماوجدنا عليه آباءنا﴾ أي وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى في القرآن من الاحكام المؤيدة بالحجج والبينات المبنية على قواعد درء المفاسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات، والى الرسول المبلغ لها والمبين لمجملها فاتبعوه فيها، قالوا يكفينا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام. قال تعالى رداً عليهم ﴿أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون﴾ أي أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا من الشرائع الالهية، ولا يهتدون سبيلا الى مصالحهم الدينية والدنيوية؟ وانما يعرف ما يكفي الافراد والامم ومالا يكفي بالعلم الصحيح الذي يميزبه بين الحق والباطل، والاهتداء الى الاعمال الصالحة والفضائل، وأين من هذا وذاك؟ أولئك الاميون الجهلاء، الذين كانوا يتخبطون في وثنية وخرافات، ووأد بنات، وعدوان مستمر، وقتال مستحر، وعداوة وبغضاء، وظلم لليتامى والنسا، على ما أوتوا من فطنة وذكاء، وعزيمة ودهاء، وحزم ومضاء، وعزة. اباء، واستقلال أفكار وآراء، وغير ذلك من المزايا التي تؤهلهم لان يكونوا هم الائمة الوارثين، والخلفاء العادلين، لولا تقليد الآباء لولا تقليد الآباء؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بتركه مقتضى العلم وهداية القرآن

هذه الآية والآية المشابهة لها في سورة البقرة (٢:١٦٨ واذا قيل لهم اتبعوا ماأنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) هما أظهر وأوضح ما ورد في الكتاب العزيز من الآيات في بطلان التقليد، فقد قررنا ان التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين، ولكن خلفنا الطالح، رجعوا اليه خلافا لسلفهم الصالح، حتى عادوا وهم في حجر الاسلام، شرا مما كانت عليه الجاهلية في حجر الاصنام.

﴿فصل في بيان بطلان التقليد وشبهات أهله﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد في الدين كثيرة جدا، وكذلك الاحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين، وانما تقررت بدعة التقليد في القرن الرابع أي بعد القرون الثلاثة التي وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون وشر

التقليد مافرق الامة شيعا، وجعل الاختلاف في الدين عندها دينا، بانتساب كل شيعة وطائفة الى رجل يلتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة وان خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين . هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتفرقين المختلفين في الدين ، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم، وأمر بأن يرد ماتنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله لا إلى أقوال الناس غير المعصومين ، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وبين أنه لايحمل على الاختلاف فيه إلا البغي والضلال

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل، بقوله تعالى (هل عندكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله مالا تعلمون ؟) السلطان البرهان والتقليد ليس بعلم - كما تقدم آنفا

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنار وانتا نذكر هنا ماحرره الامام الشوكاني في مسألة التقليد في مبحث الاحكام من كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول) قال رحمه الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا ؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لايجوز مطلقا . قال القرافي : ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد ، وادعى ابن حزم الاجماع على النهي عن التقليد قال : ونقل عن مالك أنه قال : أنا بشر أخطيء وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ومالم يوافق فاتركوه . وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيي سوطا على أنه لا صبر لي على السياط ، قال ابن حزم : فههنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي (وأحمد) وأبو حنيفه ، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره

«وقد ذكرت نصوص الائمة الاربعة المصرحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها [القول المفيد في حكم التقليد] فلا نطول المقام بذكر ذلك ، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعا فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الاموات ، وكذلك ماسيأتي من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع . فهذان الاجماعان يجتثان التقليد من أصله ، فالعجب من كثير من أهل الاصول حيث لم يحكوا هذا القول الا عن بعض المعتزلة . وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويحرم النظر ، وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم

(والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد ، وبهذا قال كثير من أتباع الائمة الاربعة ، ولا يخفاك أنه انما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ، ولاسيما وأئمتهم الاربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم ، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هـذا القول إلى الاكثر ، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين ! فان أراد اجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء ، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأي لا بالرواية

وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) الا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الامر كذلك بل هي واردة في أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر) وان أراد إجماع الائمة الاربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك ، وان أراد اجماع من بعـدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذا لم يكن إجماعا . وان أراد اجماع المقلدين للائمة الاربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينعقد بهم إجماع

« والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد فضلا عمن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال. بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) أي كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فان لم يجد فبسنة رسول الله ، فان لم يجد فبما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ (١)

« وأما ماذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الامر كما ذكروه ، فههنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له ،لا عن رأيه البحت،واجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم .ومن لم يسعه ماوسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الامة على الاطلاق فلاوسع الله عليه .

وقدذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات (إنا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات.ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع الى الرسالة التي قدمت الاشارة اليها والى المؤلف الذي سميته « أدب الطلب ومنتهى الارب »

« وما أحسن ماحكاه الزركشي في البحر عن المزني أنه قال : يقال لمن حكم التقليد : هل لك من حجة ؟ فان قال « نعم » أبطل التقليد لان الحجة أوجبت

(١) يعني أن الواجب في القضاء الذي يعرض هو النص والا فالاجتهاد لا تقليد. ولا يدل الحديث على الاذن في اجتهاد الرأي في العبادات لأنها لا تثبت الا بالنص، ولكن قد يحتاج في بعضها الى الاجتهاد في طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالاجتهاد في القبلة وهو ماسماه علماء الاصول تحقيق المناط ، وللاتفاق عليه أنكر الغزالي عده من القياس للاتفاق عليه والاختلاف في القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والاموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ فان قال أنا أعلم اني أصبت وإن لم أعرف الحجة لان معلمي من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لانه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عنك فان قال « نعم » ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة ، فان أبى ذلك نقض قوله ، وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما ، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال : لا يقلدن أحدكم دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر ، فانه لا أسوة في الشر انتهى

(قلت) تتميما لهذا الكلام وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المعصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله ، فتقليده[1] أولى من تقليد الصحابي الذي لم يصل اليه إلا شعبة من شعب علومه ، وليس له من العصمة شيء ، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس

(واعلم) أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الاحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد انه انما يأخذ بالرأي لا بالرواية ، ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب[2] بحجة ، فمن قال ان رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبينا ﷺ ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء ، ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ماشاء ، وقال من شاء بما شاء اه

(١) أي اتباعه (ص) وسماه تقليداً للمشاكلة (٢) كذا ولعل صوابه بغير مطالب

هذا ماقاله الشوكاني — واننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى فنزيده بيانا وتفصيلا .

(١٠٨) يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ . إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد — وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة — أمر المؤمنين بصيغة الاغراء بأن يهتموا باصلاح أنفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يعد رشداً وهدى ، وبين لهم أنهم اذا أصلحوا أنفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم ، تعليم وعمل وارشاد ، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد ، وعن صراط العمل الصالح بالفسق والافساد في الارض فقال ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ﴾ أي الزموا اصلاح أنفسكم ، وتزكيتها بما شرعه الله لكم ، لا يضركم ضلال غيركم اذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية الدعوة إلى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذاً لا تكونون مهتدين الا اذا بلغتم دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ، فلا تكتموا الحق والعلم كما كتمه من كان قبلكم ، فلعنهم الله على لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ أي اليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم اليه ، فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون في الدنيا ويجزيكم به .

وقد اختلفت الرواية عن الصحابة والتابعين في هذه الآية

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : قال الامام أحمد رحمه الله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا زهير يعني ابن معاوية ، حدثنا اسماعيل بن أبي خالد حدثنا قيس

قال قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس انكم تقرءون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) إلى آخر الآية - وانكم تضعونها على غير موضعها ، واني سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعمهم بعقابه »(١) قال وسمعت أبا بكر يقول : ياأيها الناس إياكم والكذب فان الكذب مجانب الايمان . وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الاربعة وابن حبان في صحيحه وغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن اسماعيل بن خالد به متصلا مرفوعا ، ومنهم من رواه عنه به موقوفا على الصديق ، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره ، وذكرنا طرقه والكلام عليه مطولا في مسند الصديق رضي الله عنه

وقال أبو عيسى الترمذي: حدثنا سعيد بن يعقوب الطالقاني حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا عتبة بن أبي حكيم حدثنا عمرو بن حارثة اللخمي عن أبي أمية الشعباني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له ماتصنع في هذه الآية؟ قال أية آية؟ قلت قول الله تعالى (ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم) قال أما والله لقد سألت عنها خبيراً ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال « بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك العوام ، فان من ورائكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الجمر ، للعامل فيهن أجر خمسين رجلا يعملون كعملكم » قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة : قيل يارسول الله أجر خمسين رجلا منا أومنهم ؟ قال « لا . بل أجر خمسين منكم » ثم قال الترمذي هذا حديث حسن غريب صحيح . وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك . ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبي حاتم عن عتبة بن أبي حكيم

«وقال عبد الرزاق أنبأنا معمر عن الحسن رضي الله عنه سأله رجل عن قول الله تعالى»

---

١) كذا في الاصل والرواية المشهورة في كتب المسانيد والسنن « اذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه أوشك ان يعمهم الله بعقاب » وتفسير ابن كثير المطبوع في المطبعة الاميرية كثير الغلط وقد شرعنا في طبعه طبعة أصح ان شاء الله تعالى

(عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ان هذا ليس بزمانها انها اليوم مقبولة ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أوقال - فلا يقبل منكم ، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية عن ابن مسعود في قوله (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) الآية ، قال كانوا عند عبد الله بن مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه فقال رجل من جلساء عبد الله : ألا أقوم فآمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر؟ فقال آخر إلى جنبه : عليك بنفسك فان الله يقول (عليكم أنفسكم) الآية . قال : فسمعها ابن مسعود فقال : مه لم يجيء تأويل هذه بعد ، ان القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ ، ومنه آي وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير ، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب. ماذكر من الحساب والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا ، وإذا اختلفت القلوب والاهواء وألبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض(١) فامرؤ نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية . رواه ابن جرير

وقال ابن جرير حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شبابة بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفيان بن عقال قال قيل لابن عمر لو جلست في هذه الايام فلم تأمر ولم تنه فان الله قال (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ابن عمر انها ليست لي ولا لاصحابي لان رسول الله ﷺ قال « ألا ليبلغ الشاهد الغائب » فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لاقوام يجيئون من بعدنا ان قالوا لم يقبل منهم

وقال أيضا حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالا حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال . كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليد في العين شديد اللسان فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه ،

---

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦ : ٦٥ ص ٤٩٠ — ٥٠٤)

وكلهم مجتهد لا يألو ، وكلهم بغيض اليه أن يأتي دناءة إلا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعضهم بالشرك . فقال رجل من القوم وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل اني لست إياك أسأل انما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : لعلك ترى لا أبا لك اني سآمرك أن تذهب فتقتلهم! عظهم وانههم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية

وقال أيضاً حدثني أحمد بن المقدام حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبي حدثنا قتادة عن أبي مازن قال انطلقت على عهد عثمان الى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجيء تأويل هذه اليوم .

وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واني لأصغر القوم فتذاكروا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقلت أنا أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا عليّ بلسان واحد وقالوا : تنزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها فتمنيت اني لم أكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : انك غلام حديث السن، وانك نزعت آية ولا تدري ما هي ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : اذا رأيت شحاً مطاعا ، وهوى متبعاً ، واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك لا يضرك من ضل اذا اهتديت

وقال ابن جرير حدثنا علي بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال تلا الحسن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقي إلا والى جنبه منافق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : اذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل اذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روي من طريق سفيان الثوري عن أبي العميس عن أبي البختري عن حذيفة مثله ، وكذا قال غير واحد من السلف

وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) قال اذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت مسجدا[1] وظهر لبس العصب فحينئذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على ان المؤمن لا يكون مهتديا بمجرد إصلاحه لنفسه اذا لم يهتم باصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويفهم منه ان هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول ان فريضة الامر والنهي تسقط اذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد، أو فساداً يخشى أن يفضي الى ايذاء الواعظ المرشد، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول الاول لقوة روايته، وسائر أدلته، والتحقيق ان من علم أو ظن ظنا قويا انه يناله أذى اذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يسقط عنه الفرض، ويكون الامر والنهي

---

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد، وسبب ذلك ان شطرا من مدينة دمشق فتح صلحا والشطر الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة في كنيسة مريم ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه وبذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجدا وبقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنوانا على عدل الاسلام، وقد كان المسلمون يبذلون للنصارى الكرائم والنفائس في كنيستهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر بن عبد العزيز. والمراد من الرواية ان المسلمين اذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنيستهم الملاصقة للمسجد وبتأنقهم في الزينة بلبس العصب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ. والعصب بالفتح ضرب من برود اليمن لا يجمع وانما يقال العصب، وبرد عصب وبرود عصب، بالاضافة قال في لسان العرب : وفي الحديث «المعتدة لا تلبس المصبغة الا ثوب عصب» العصب برود يمنيه يعصب غزلها — أي يجمع ويشد — ثم يصبغ وينسج فيأتي موشيا لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه صبغ. وقيل هي برود مخططة، والعصب الفتل. والعصاب الغزال، فيكون النهي للمعتدة عما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد ان ينهى عن عصب اليمن وقال : نبئت انه يصبغ بالبول، ثم قال : نهينا عن التعمق اهـ وكلام كعب لا يخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لا فريضة ، وهذا اذا رجح أن المنكر يزول بانكاره ، فاذا رجح أنه يؤذى ولا يترتب على نصحه فائدة ، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه اذا كان من الالقاء باليد الى التهلكة ، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاحياء فليراجعه من شاء

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها الا بعد عصر التنزيل ، أي ان آيات الاحكام في ذلك كآيات الاخبار بالغيب ، وكثيراً ما نبين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا ، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بعصورهم ، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه

---

(١٠٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ — إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ — تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ — إِنِ ارْتَبْتُمْ — : لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ (١١٠) فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ ، فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ : لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١١١) ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور ما نصه :

أخرج الترمذي وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن باذان مولى أم هاني، عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال بريء الناس منها غيري وغير عدي بن بداء وكانا نصرانيين يختلفان الى الشام قبل الاسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم عليهما مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد به الملك وهو أعظم تجارته فمرض فاوصى اليهما وأمرهما أن يبلغا ماترك أهله، قال تميم فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء، فلما قدمنا الى أهله دفعنا اليهم ما كان معنا وفقدوا الجام فسألونا عنه فقلنا ما ترك غير هذا وما دفع الينا غيره . قال تميم فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأثمت من ذلك فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر وأديت اليهم خمسمائة درهم وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها. فاتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البينة فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف ، فانزل الله (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم ـ الى قوله ـ ان ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاصي ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدي بن بداء

وأخرج البخاري في تاريخه والترمذي وحسنه وابن جرير وابن المنذر والنحاس والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء فمات السهمي بأرض ليس فيها مسلم فاوصى اليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بالله ما كتمتماها ولا اطلعتما ثم وجدوا الجام بمكة فقيل اشتريناه من تميم وعدي ، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وان الجام لصاحبهم، وأخذ الجام وفيه نزلت (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم)

وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال كان تميم الداري وعدي بن بداء رجلين نصرانيين يتجران الى مكة في الجاهلية ويطيلان الاقامة بها فلما هاجر

النبي ﷺ حولا متجرهما إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى اليهما فلما مات فتحا متاعه فأخذا منه شيئا ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعا متاعه ، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وماخرج به وفقدوا شيئا فسألوهما عنه فقالوا هذا الذي قبضنا اه ودفع الينا فقالوا لها هذا كتابه بيده قالوا ما كتمنا له شيئا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى قوله انا اذاً لمن الآثمين) فامر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتمنا . فمكثا ماشاء الله أن يمكثا ، ثم ظهر معهما على اناء من فضة منقوش مموه بذهب فقال أهله هذا من متاعه قالا نعم ولكنا اشتريناه منه ونسينا ان نذكره حين حلفنا فكرهنا ان نكذب نفوسنا ، فترافعوا الى النبي ﷺ فنزلت الآية الاخرى (فان عثر على أنهما استحقا اثما) فامر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ما كتما وغيبا ويستحقانه . ثم إن تميما الداري أسلم وبايع النبي ﷺ وكان يقول صدق الله ورسوله أنا أخذت الاناء . ثم قال يارسول الله ان الله يظهرك على أهل الارض كلها فهب لي قريتين [1] من بيت لحم [2] وهي القرية التي ولد فيها عيسى فكتب له بها كتابا ، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها اليه . وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ (شهادة بينكم) مضاف برفع شهادة بغير نون وبخفض بينكم . واخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت

---

(١) كذا في الدر المنثور المطبوع وغلطه كثير ولعل أصله :قرية عينون ففي الاصابة أنه (ص) أقطعه اياها وانه روي من عدة طرق (٢) لعل المراد أن عينون تابعة لبيت لحم

حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم) هذا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال (أوآخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض) فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين امره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين فان ارتيب بشهادتهما استحلفا بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثمنا قليلا . فان اطلع الاولياء على ان الكافرين كذبا في شهادتهما قام رجلان من الاولياء فحلفا بالله ان شهادة الكافرين باطلة فذلك قوله تعالى (فان عثر على انهما استحقا اثما) يقول ان اطلع على ان الكافرين كذبا قام الاولياء فحلفا انهما كذبا ، ذلك أدنى أن يأتي الكافران بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ، فتترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الاولياء ، فليس على شهود المسلمين أقسام انما الاقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في قوله (اثنان ذوا عدل منكم) قال من أهل الاسلام (أوآخران من غيركم) قال من غير أهل الاسلام وفي قوله (فيقسمان بالله) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله (فآخران يقومان مقامهما) قال من أولياء الميت (فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما) يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا ليوصي بهذا انهما لكاذبان وفي قوله (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) يعني أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم يوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافرين وهي منسوخة

وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية (اثنان ذوا عدل منكم) قال ما من الكتاب إلا قد جاء على شيء جاء على ادلاله غير هذه الآية ولئن أنا لم أخبركم بها لأنا أجهل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة : هذا رجل خرج مسافراً ومعه مال فأدركه قدره فان وجد رجلين من المسلمين دفع اليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين ، فان لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب ، فان أدى فسبيل ما أدى ، وان هو جحد استحلف بالله الذي لا إله إلا هو دبر صلاة إن هذا الذي وقع إلي وما غيبت شيئاً ، فاذا حلف بريء ، فاذا أتى بعد ذلك صاحبا الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

مالهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذي يقول الله « ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم) اه من الدر المنثور وفيه غلط وتحريف من الطبع لاسيما أثر ابن مسعود

هذا ماورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوي وضعيف

وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال الا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال إنه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا اليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويجازينا ناسب أن يرشدنا في إثر ذلك الى الوصية قبل الموت والى العناية بالاشهاد عليها لئلا تضيع

وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فمنها (الشهادة) وهي كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا — كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى ... والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر . و « شهدت » يقال على ضربين أحدهما جار مجرى العلم و بلفظه تقام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثاني يجري مجرى القسم فيقول « أشهد بالله إن زيداً منطلق » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ويجري « علمت » مجراه في القسم فيجاب بجواب القسم نحو قول الشاعر * ولقد علمت لتأتينَّ منيتي * اه ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشيء

(والبين) أمر اعتباري يفيد صلة أحد الشيئين بالآخر أو الاشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثاني قولهم « ذات البين » للعداوة والبغضاء ، قال تعالى (وأصلحوا ذات بينكم) أي ما بينكم من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوي متصل بين الافراد

ومنها (ضربتم في الارض) أي سافرتم وتقدم في سورة النساء ، ومنها (تحبسونهما)

وهو من الحبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبعاث . والحبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان. ومنها (عثر) وهو من العثور على الشيء بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حسبان ، وأعثره عليه — أوقفه عليه واعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك ، وأصله من عثر (كقعد) عثاراً وعثوراً اذا سقط

وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فنبينه بما يلي :

﴿ ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾ أي حكم مايقع بينكم من الشهادة أو كيفيته اذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حينئذ أن يوصي هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم في ذلك هي شهادة اثنين من رجالكم ذوي العدل والاستقامة، وذلك بأن يشهدهما الموصي على وصيته سواء ائتمنهما على مايوصي به كما في واقعة سبب النزول أم لا ، ويترتب على اشهاده اياهما أن يشهدا بذلك ، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعا . والمراد بقوله «منكم» من المؤمنين وهو قول الجمهور ، وقيل من أقاربكم ، وروي عن الحسن و لزهري وأخذ به كثير من الفقهاء ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الارض فأصابتكم مصيبة الموت ﴾ أي أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الاجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الايصاء . وفي الكلام تأكيد شديد للوصية و الاشهاد عليها ﴿ تحبسونهما من بعد الصلاة ﴾ استئناف بياني كأن السامع لما تقدم يقول و كيف يشهدان ؟ فأجيب بهذا الجواب أي تمسكون الشهيدين اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة . قال الاكثرون المراد صلاة العصر لان النبي ﷺ حلف عديا وتميما فيه ، ولان العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ولانه الوقت الذي يقعد فيه الحكام للقضاء والفصل في المظالم والدعاوي لاعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار ، أولان هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً فهو وقت ذكر الله الذي يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً، أو لان صلاة العصر هي الصلاة الوسطى ،

أو لأنها تحضرها ملائكة الليل والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفا بالكمال . وقيل ان المراد جنس الصلاة المفروضة لانها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصري المراد الظهر أو العصر لان أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وروي عن ابن عباس ان الشهدين اذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما، أي لما ذكرنا من علة ذلك آنفا ﴿ فيقسمان بالله ان ارتبتم ﴾ أي فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم في صدقهما فيما يقران به ، أي وتستقسمونهما فيقسمان، والامين يصدق باليمين، وقال بعضهم: الفاء للجزاء أي تحبسونهما فيقدمان لاجل ذلك على القسم. قيل هذا خاص بالشهود من الكفار اذا اتهموا أي لانه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولا. وقيل عام وقد نسخ ، والصواب انه لا نسخ في الآيات. قال الرازي : وعن علي عليه السلام انه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة . ويجب أن يصرحا في قسمهما بقولهما ﴿ لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ﴾ أي لا نشتري بيمين الله ثمنا. أي لا نجعل يمين الله كالسلعة التي تبذل لأجل ثمن ينتفع به في الدنيا ولو كان المقسم له من أقاربنا ، وصح ارجاع الضمير الى المقسم لاجله للعلم به من فحوى الكلام كقوله تعالى (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وهذا موافق لقوله تعالى (٤: ١٣٤ ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين) والمراد أن يقول المقسم انه يشهد لله بالقسط ولا يصده عن ذلك ثمن يبتغيه لنفسه، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعا في إقراره وقسمه، أي ولو اجتمعت المنفعتان كلتاهما ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ ويقولولان في قسمهما أيضاً : ولا نكتم الشهادة التي أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالحلف به (وأقيموا الشهادة لله) ﴿ إنا إذاً لمن الآثمين ﴾ أي إنا إذا اشترينا بالقسم ثمنا أو راعينا به قريبا بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا، أو كتمنا شهادة الله كلها أو بعضها بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضا ــ لمن المتحملين للاثم المتمكنين فيه المستحقين لجزائه . والاثم في الاصل مايقعد بصاحبه عن عمل الخير والبر من معصية وغيرها. وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذاً لآثمون »

﴿ فان عثر على انهما استحقا إثماً فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان ﴾ قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء المفعول، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن علي وابن عباس وأبي، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه (الاولين) جمع الاول الذي يقابله الآخر، مع قراءتهم استحق بالبناء المفعول، وقرأه الباقون (الاوليان) مثنى الاولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأه بالبناء للفاعل، ورسم الاوليان والاولين في المصحف الامام واحد وهو هكذا (الاولين)

والمعنى فان اتفق الاطلاع على ان الشهيدين المقسمين استحقا إثما بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة في حالة ائتمانهما عليها - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواجب أو فالذي يعمل لاحقاق الحق هو أن ترد اليمين الى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الاثم بالاجرام عليهم والخيانة لهم، وهؤلاء الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الاولين بالميت أي الاقربين اليه لأحقيتهما بارثه إن لم يمنع من ذلك مانع - كما تفيده قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم كما تفيده قراءة من قرأ (الاولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص. وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكمل وهو أن يشهد أقرب الورثة الى الميت. والقراءة الثانية على ما اذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتيازه بالسن أو الفضيلة، هذا اذا أريد بالاولين الاوليان بأمر الميت الموصي، ويجوز أن يراد بهما الاوليان بالقسم في هذه الحالة، أي أجدر الورثة باليمين لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما. وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ اهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها ان «الاوليان» فيها فاعل استحق والمفعول محذوف والتقدير: من الورثة الذين استحق عليهم الاوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ما تركه - أو ندبهما للشهادة

وذهب الامام الرازي الى أن الاولين في هذه القراءة هما الوصيان قال: ووجهه

ان الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أولى من غيرهما — بسبب ان الميت عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان أي خان في مالهم الاوليان ، وقرأ الحسن الاولان ووجهه ظاهر مما تقدم اه

أقول : الوجه عندي في ذلك أنهما الاوليان باليمين في الاصل لانهما منكران واليمين على من أنكر وكان المقام مقام الاضمار — بأن يقال : من الذين استحقا عليهم الاثم — فوضع المظهر وهو الاوليان موضع الضمير لافادة ان الاصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقهما الاثم بإظهار من حنثهما اقتضى ردها أي اليمين إلى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أي يحلفان على أن مايشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميتهما أحق وأصدق من شهادتهما بما كانا شهدا به ، وأنهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أوما اعتديا الحق فيما اتهموهما به

﴿ إنا إذاً لمن الظالمين ﴾ أي ويقولان في قسمهما إنا إذا اعتدينا الحق وقلنا الباطل لداخلون في عداد الظالمين لانفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وانتقامه ، أو الظالمين لمن ائتمنهما ميتهم ، وظلمهما محرم عليهم

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الايمان ، في هذا الامر المبني على الثقة والائتمان ، فقال

﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ أي ذلك الذي ذكر من تكليف المؤتمن على الوصية القيام على مشهد من الناس بعد الصلاة وإقسامه تلك اليمين المغلظة أقرب الوسائل إلى أن يؤدي الشهداء الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل ، تعظيما لله ورهبة من عذابه ، ورغبة في ثوابه ، أو خوفا من الفضيحة التي تعقب استحقاقهما الاثم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطلة لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه أن يكذب أو يخون لضعف دينه يمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس

﴿ واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ أي واتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والامانة وفي كل شيء واسمعوا سمع اجابة وقبول هذه الاحكام

وسائر ماشرعه الله تعالى لكم ، فان لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه

﴿ ايضاح لتفسير الآيات وبلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما ، وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال : هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الاحكام . اهـ

وأورد الآلوسي في روح المعاني عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدي عن عمر ثم نقل مثلها عن السعد التفتازاني وعن الطبرسي في الآيتين - لا الثانية فقط - وقال ان الطبرسي افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء

[أقول] نحن لا يروعنا مايراه المفسرون من الصعوبة في اعراب بعض الآيات أو في حكمها لان لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه الامنها ، والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الاصول ، ماوافقه فهو مقبول ، وما خالفه فهو مردود مرذول ، وانما يهمنا مايقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الاكبر لنا على فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم مايدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين : ومانقله الواحدي عن عمر (رض) في آية (فان عثر على أنهما استحقا إثما) فليس مما يؤيد مانقل عن المفسرين من استصعابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة ولعله يعني بذلك مافيها من التضييق في رد ايمان بعد أيمان ، وإظهار فضائح من كذب وخان ، قال في حقيقة الاساس : عضلت على فلان - ضيقت عليه أمره وحلت بينه وبين مايريد . ومنه النهي عن عضل النساء أي منعهن من الزواج

ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لمجيئها مخالفة لاقيستهم ولما عليه العمل بثبوته في سائر الاحكام - منها حلف الشاهد اليمين ، ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين ، ومنها العمل بيمين المدعي ، وقد اجتهدوا في تخريج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريبا . حتى ادعوا في بعضها النسخ . ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فلهذا

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ماشتملتا عليه من الفوائد والاحكام ، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية مافيهما من إعجاز الايجاز، وما جنته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء ، حتى قال ماقال في الآيتين أشهرهم بسعة الاطلاع أو بالدقة والذكاء .

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومما سيأتي قريباً ماعليه المحققون من انه ليس في سورة المائدة منسوخ ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال:

« ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضا مارواه أبو جعفر بن جرير حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلا من المسلمين حضرته الصلاة بدقوقا قال فحضرته الوفاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب – قال – فقدما الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الاشعري رضي الله عنه فأخبراه وقدما الكوفة بتركته ووصيته ، فقال الاشعري هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ – قال – فأحلفهما بعد العصر بالله ماخانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا وانها لوصية الرجل وتركته – قال – وأمضى شهادتهما . ثم رواه عن عمرو بن علي الفلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن مغيرة الازرق عن الشعبي أن أبا موسى قضى به . وهذان إسنادان صحيحان الى الشعبي عن أبي موسى الاشعري ، فقوله : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ الظاهر – والله أعلم – انه انما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء ، وقد ذكروا ان إسلام تميم بن أوس الداري (رض) كان سنة تسع من الهجرة ، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعي نسخه الى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم »

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول السدي في الآية الاولى:

« قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه كأني أنظر الى العلجين حين انتهي بهما الى أبي موسى الاشعري في داره ففتح الصحيفة فأنكر أهل الميت وخوفوهما فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر ، فقلت انهما لا يباليان صلاة العصر، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في

دينهما فيحلفان بالله (لانشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذاً لمن الآثمين) ان صاحبهم لبهذا أوصى وان هذه لتركته. فيقول لهما الامام (أي الحاكم) قبل أن يحلفا إنكما ان كتمتما أو خنتما فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما ، فاذا قال لهما ذلك فان (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اه المراد من كلام ابن كثير . وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر انه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتي لبحث دعوى النسخ واستشكال الفقهاء مزيد بيان قريبا

وأما الفوائد والاحكام التي اشتملت عليها الآيتان بايجازهما، فهاك مايتبادر الى الذهن منها

(١) الحث على الوصية وتأكيد أمرها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وان قصرت فيه الصلاة وأبيح فيه الافطار في رمضان

(٢) الاشهاد على الوصية في الحضر والسفر ، ليكون أمرها أثبت ، والرجاء في تنفيذها أقوى ، وان كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها فيكون ذلك في بعض الاحيان سبباً لضياعها

(٣) ان الاصل في الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بعدالتهم كما ثبت في ايات أخرى أيضا، وحكمته ظاهرة من وجوه لا حاجة الى شرحها

(٤) ان اشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع . فان وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب ، لان مقصد الشارع من اثبات الوصية لا يترك البتة اذا لم يتيسر اقامته على وجه الكمال ، اذ الميسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام اثبات الحقوق ، لا مقام التعبد الذي يشترط فيه الايمان ، ولا مقام التشريف والتكريم للاديان واهل الأديان

(٥) ان الشهادة تشمل مايقوله كل من الخصمين من اقرار في القضية أو انكار ، ونفي للمدعى به أو اثبات

(٦) شرعية اختيار الاوقات التي تؤثر في قلوب الشهود ومقسمي الايمان

ويرجى أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة ، ومثله في ذلك اختيار المكان وهو مشروع أيضاً . ومما ورد في السنة في ذلك ما رواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائي وصححه وابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه عن جابر مرفوعا « لا يحلف أحد عند منبري كاذبا إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه ، وروى النسائي باسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبه رفعه « من حلف عند منبري هذا بيمين كاذبة يستحل بها مال امرىء مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا » واستدل بالآية وبهذه الاحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الحالف بمكان معين ثبتت حرمته شرعا كالمسجد الحرام ، وخاصة ما بين الركن ومقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام ، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر ، وقال بعضهم — ومنهم الحنفية — إن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك ، ولعله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها ، وانما الخلاف في القياس عليها أو الاخذ بفحواها

وقال الرازي في تفسير الآية : قال الشافعي رحمه الله الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم — في الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولان المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى إه

هذه العبارة تشهد على نفسها بالتعصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا اذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه

(٧) التغليظ على الحالف بصيغة اليمين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعا للحالف عن الكذب كالالفاظ التي وردت في الآية ، وأشد منها ما ورد في شهادة اللعان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الاسلام وغيره فاخترعوا أيمانا وأقساما قد يتحامى أفسق الناس وأجرأهم على الاجرام أن يحنث بها . وقد

بينا مايجب البر به وما يجب الحنث به من الايمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الاصل في اخبار الناس وشهاداتهم التي هي أخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة . ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتياب في خبرهما . وصدر هذا الشرط بان التي لاتدل على تحقق الوقوع ، إشارة إلى أن الاصل في وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) ان الاصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي المؤتمن أن يكون أمينا ، وأن يكون مايقوله في أمر الامانة مقبولا ، ولذلك قال « فان عثر على أنهما استحقا اثما » فأفادت أداة الشرط أن الاصل في هذا أن لا يقع ، وأنه إن وقع كان شاذاً . وافاد فعل «عثر» المبني للمفعول أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتتبع العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود اذا ارتاب الحكام أو الخصوم في شهادتهم، وهو الذي عليه العمل الآن في أكثر الامم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد لكثرة مايقع من شهادة الزور ، وسيأتي بحث الفقهاء في ذلك

(١١و١٢) شرعية ائتمان المسلم لغير المسلم على المال وشرعيـة تحليف المؤتمن والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له بيمين صار حالفها خصما له . ومن هذا القبيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما ، فاذا شهد الرجل على امرأته بالزنا تلك الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المغلظ ــ ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجه التي رماها بذلك ، فاذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين ــ آلمدعون ذوو القتيل ؟ أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل ، وأياما كان البادئون فان الايمان ترد إلى الآخرين

(١٤) اذا احتيج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعلق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الايجاز ابهام الاولين بالقسم

في الآية لاختلاف الاولوية باختلاف الاحوال والوقائع كما أشرنا اليه . فاذا تعين أصحاب الاولوية بلا نزاع فذاك وإلا فالحاكم هو الذي يقدم من يراه الاولى .

(١٥) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة ، وأخرناه ليتصل بما نوضحه في الفصل الآتي

كل هذه الاحكام مفهومة من الآيتين فتأمل جمعها لهذه المعاني الكثيرة على إيجازها وإيضاحها للمعنى المقصود بهما بالذات

﴿ فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين ﴾

هذا بحث شرعي يجب أن نعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول :

اعلم أن آيات القرآن في الاشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللاتي يأتين الفاحشة من المسلمات (٤ : ١٤ فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتدات (٦٥ : ٢ فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وقال تعالى في آية التداين (٢ : ٢٨٢ واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ـ ثم قال فيها ـ واشهدوا اذا تبايعتم) ولم يقل هنا « ذوي عدل منكم » ومثله في الاطلاق قوله تعالى في اليتامى (٤ : ٥ فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم)

فاذا تأملنا في هذه الآيات مع آيتي المائدة اللتين نحن في صدد تفسيرهما وبحثنا عن حكمة الاطلاق والتقييد فيهن كلهن نرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الاشهاد في الوقائع المتعلقة بامور المؤمنات الشخصية أن يكون الاشهاد من المؤمنين، ولم يذكر هذا القيد في الاشهاد على دفع أموال اليتامى اليهم، ولا في الاشهاد على البيع، والفرق بين الاحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤمنات جلي واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الاحكام المالية (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فظاهر

اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون، وهو الذي عليه الجماهير، ويحتمل أن يكون هذا الوصف لاجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على ما يقابله من شهادة الصنفين ، وأن الاضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقرينة وصف المقابل بقوله (ممن ترضون من الشهداء) اذ لم يقل « من شهدائكم » أو « من رجالكم ونسائكم » ثم بقرينة اطلاق الامر بالاشهاد على الدين في الآية نفسها

فلقائل أن يقول لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نشهد في الاعمال المالية غير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وان تقاربت على حد قوله في الامور العامة (٤ :٨٢ ولو ردوه إلى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وانما يدل مجموع الآيات على أن الاصل أو الكمال في الاشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم، والاحتراز من الكذب والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بايمانهم وعدالتهم ، وان يلتزم هذا الاصل في الاشهاد على الامور الخاصة بنساء المسلمين وبيوتهم إذ لا يحتاج فيها الى غيرهم، وليس من شأن سواهم أن يعرفها ، ولوجوب الاحتياط فيها ، ولذلك قال في آية الطلاق (ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وورود نص القرآن فيمن يقذف امرأة بأن يجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا

وبناء على هذا يقال في آية المائدة ان الله تعالى قدم اشهاد عدول المؤمنين على الوصية لانه الاصل الذي يحصل به المقصود على الوجه الكامل ، وأجاز اشهاد غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك ، وان الشرط في قوله (ان أنتم ضربتم في الارض) جاء لبيان هذه الحال فمفهومه غير مراد ، كقوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا) ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط ومفهوم اللقب يمكنه أن يرجح هذا القول أي ترجيح ، والكلام فيما تدل عليه آيات القرآن ، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء

ودونك ما ورد في ذلك عن علماء السلف وأئمة الفقه كما لخصه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري ـ ونقله الشوكاني عنه في (نيل الاوطار) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمي المتقدمة الذي رواه البخاري وأبوداود[1] قال :

«واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير في الآية الكريمة الكفار ، والمعنى (منكم) أي من أهل دينكم (او آخران من غيركم) أي من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب بأنه لا يقول بظاهرها فلا يجيز شهادة الكفار على المسلمين وانما يجيز شهادة بعض الكفار على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم وبايمائها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الاولى ، ثم دل الدليل على أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها وهذا الجواب على التعقب في غير محله لان التعقب هو باعتبار مايقوله أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله

«وخص جماعة القبول بأهل الكتاب وبالوصية وبفقد المسلم حينئذ ، ومنهم ابن عباس وأبو موسى الاشعري وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين والاوزاعي والثوري وأبو عبيدة وأحمد وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ، فان سياقه مطابق لظاهر الآية

«وقيل المراد بالغير غير العشيرة والمعنى منكم أي من عشيرتكم أو آخران من

---

١) رواه البخاري في آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبي القاسم عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبرا عن سماعه بقوله : وقال لي علي ابن عبد الله: حدثنا يحي بن آدم الخ قال الحافظ في الفتح: انه يعبر بقوله «وقال لي » في الاحاديث التي سمعها لكن حيث يكون في اسنادها عنده نظر أو حيث تكون موقوفة.وقال في محمد بن أبي القاسم: وثقه يحي بن معين وأبو حاتم وتوقف فيه البخاري مع كونه روى حديثه هذا هنا فروى النسفي عن البخاري قال لا أعرف محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي. ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الداري أحد أصحاب الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابي لان ابن عباس لم يحضر هذه القصة اه . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافي صحته . ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضا . وصرح البخاري بأنه لم يرو من غيرها

غيركم أي من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصري ، واستدل له النحاس بأن لفظ آخر لا بدّ أن يشارك الذي قبله في الصفة حتى لا يسوغ أن يقول مررت برجل كريم ولئيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك ، وتعقب بأن هذا وإن ساغ في الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابي اذا حكى سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع - اتفاقا - وأيضا ففيما قال رد المختلف فيه بالمختلف فيه ، لان اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته ، فمن قبلها وصفه بها ومن لا فلا

«واعترض أبو حيان على المثال الذي ذكره النحاس بأنه غير مطابق، فلو قلت جاءني رجل مسلم وآخر كافر صح ، بخلاف مالو قلت جاءني رجل مسلم وكافر آخر والآية من قبيل الاول لا الثاني لان قوله آخران من جنس قوله اثنان لان كلا منهما صفة رجلان فكأنه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران

«وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) واحتجوا بالاجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الاولون ان النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة

وعن ابن عباس ان الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فان اتهما استحلفا أخرجه الطبري باسناد رجاله ثقات ، وأنكر أحمد على من قال ان هذه الآية منسوخة ، وقد صح عن أبي موسى الاشعري أنه عمل بذلك بعد النبي ﷺ (وساق الحافظ الحديث وقال ان حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة . وذكر رد الطبري والرازي لقول من قال إنها في الاقارب والاجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال)

«وذهب الكرابيسي والطبري وآخرون إلى أن المراد بالشهادة في الآيه اليمين قالوا وقد سمى الله اليمين شهادة في آية اللعان ، وأيدوا ذلك بالاجماع على أن الشاهد لا يلزمه أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يمين عليه انه شهد بالحق ،قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله (فيقسمان بالله) أي يحلفان فان عُرف انهما حلفا على الأثم رجعت اليمين على الاولياء ، وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة ، وقد اشترطا في هذه القصة فقوي حملها على انها شهادة

«وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآية تخالف القياس والاصول لما فيها من قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليفه ، وشهادة المدعي لنفسه ، واستحقاقه بمجرد اليمين، فقد أجاب من قال به بأنه حكم بنفسه مستغن عن نظيره ، وقد قبلت شهادة الكافر في بعض المواضع كما في الطب ، وليس المراد بالحبس السجن وانما المراد الامساك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعي لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فان الآية تضمنت نقل الأيمان اليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين، فيشرع لهما أن يحلفا ويستحقا، كما يشرع لمدعي القسامة ان يحلف ويستحق ، فليس هو من شهادة المدعي لنفسه بل من باب الحكم له بيمينه القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه . وأي فرق بين ظهور اللوث في صحة الدعوى بالدم وظهوره في صحة الدعوى بالمال ؟ وحكى الطبري ان بعضهم قال المراد بقوله (اثنان ذوا عدل منكم) الوصيان قال والمراد بقوله (شهادة بينكم) معنى الحضور لما يوصيهما به الوصي . ثم زيف ذلك » اه

قال الشوكاني بعد نقل ماتقدم عن الفتح : وهذا الحكم يختص بالكافر الذمي ، وأما الكافر الذي ليس بذمي فقد حكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقا . اه وأقول : ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة الكافر غير الذمي مطلقا مردود بما نقله ابن جرير واختار ان «غيركم» يدخل فيه المجوس وعبدة الاوثان وأهل كل دين

سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقي ههنا بحث مهم وهو ان أحكام القرآن في هذه المسألة وفي غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة، وكل ما في الفقه من التشديد والتقييد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولاسيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين.

وأولى الاحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من المسلمين ، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على سواء ، فما سبب ذلك ؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة ـ وهي من آخر ما نزل من القرآن ـ فيعدوها شارعة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقا، أو في غير ما ورد النص باشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضي ذلك كما تقدم آنفا في بيان المقابلة بين آيات الشهادة ؟ أوليس الغرض من الشهادة أن تكون بينة يعرف بها الحق، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يثق الحاكم بصدقهم وصحة شهادتهم ؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وبمعرفة حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتهادهم ثم بأقوال علمائه

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين (الاول) جعل قوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) مقيداً الاطلاق في قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) وفي هذا الاستدلال أبحاث (أحدها) انه من مسائل الاصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم، وقد اتفقوا على ان المطلق والمقيد اذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر، واذا اتفقا فالخلاف في عدم الحمل ضعيف والجمهور على الحمل ، وأما اذا اختلفا في السبب دون الحكم كمسائل الاشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقبة في كفارات القتل والظهار واليمين ، فالخلاف في الحمل وعدمه قوي والاقوال فيه متعددة فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقا أو فيما عدا الوصية أو الطب ؟

(ثانيها) ان الاشهاد الاختياري غير الشهادة ، فالأمر باختيار أفضل الناس إعلانا وعدالة للاشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة . فان الشهادة بينة ، والبينة كل ما يتبين به الحق كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة ، وقد أطال العلامة ابن القيم في اثبات هذا وايضاحه في كتاب (أعلام الموقعين)

(ثالثها) ان قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فيه توسعة عظيمة في

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فان كثيراً من الجنايات والعقود والاقرار قدتقع من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والامانة ،لان دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضيع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم اذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوي عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بديهية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قبول الشهادة الامرين . ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقا عدلا ، واذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا ففقد الايمان أولى بذلك

وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين (أحدهما) أن الايمان بالله وبشرع له يحرم الكذب كاف لتحقيق المقصد الذي تتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقولكم إن غير المسلم لا يكون صادقا ولا عدلا لا دليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المعلومة بالاختبار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه، فان الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فان حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) فهذه شهادة لهم بالامانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ بعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل التوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم اذ يحكم على الاكثر أو يستثني بعد اطلاق الحكم العام. وماروي من قبول النبي ﷺ ثم أبي موسى الاشعري (رض) لشهادتهم في الوصية عملا بالقرآن مبني على أن الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافراً ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص ٣٢) وبها يسقط قياس الكافر على الفاسق، وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب مطلقا أو فيما عدا تأييد بدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطباعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين) وقوله في عدة آيات (ولكن أكثرهم لا يعلمون * ولكن أكثرهم لا يشكرون * ولكن أكثرهم يجهلون * ولكن أكثرهم للحق كارهون * وأكثرهم فاسقون * أم تحسب ان أكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير . وهو خاص بأحوال الامم في طور الفساد وضعف الدين والاخلاق، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الاسلام، فننتقل إذا إلى بيان المسألة الثانية التي نراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

﴿ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الاول ﴾

ان حالة الامم الاجتماعية والسياسية والادبية لها شأن كبير في تطبيق الاحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الاصول [تحقيق المناط] ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فانه هو الذي يفقه سبب إعراض الفقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم . وأحق ما يجب فقهه من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والانصاف

[أحدها] ما كان عليه المسلمون في القرون الاولى للاسلام من الاستمساك بعروة الحق . وإقامة ميزان العدل ، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر، وقريب وبعيد وصديق وعدو، عملا بنصوص القرآن

[ثانيها] ما كانت عليه جميع الامم التي فتحوا بلادها، وأقاموا شريعتهم فيها، من ضعف وازع الدين وفساد الاخلاق والآداب، وقد قرر ذلك مؤرخو الافرنج وغيرهم وجعلوه أول الاسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الاسلامي في الخافقين

[ثالثها] ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذمتهم في الاستقلال الديني والمدني . اذ كانوا يسمحون لهم بأن يتحاكموا الى رؤسائهم في الامور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا

أنفسهم الخاصة ، وان يمنعهم نظرهم الى ما بينهما من التفاوت في الاحوال الدينية والأدبية التي أشرنا اليها آنفا من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم ثقتهم بتدينهم وعدالتهم

(رابعها) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الاحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالاحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الافرنج في أيام الحرب ، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح أو ما يشبه الفتح ، يتبين لك ان أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب الى العدل والرحمة من أحكام أرقى أمم المدنية من دونهم

وقد علم من حال البشر ان الغالب قلما يرى شيئا من فضائل المغلوب وان كثرت، فكيف يرجى ان يرى قليلها الضئيل الخفي؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالافراد في نظر كل امرئ نفسه والى أبناء جنسه بعين الرضا والى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك ان امرأة من فضليات نساء سويسرة دينا وأدبا وعلما راقبت أحوال الاستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذ كان يختلف الى مدرسة (جنيف) لتلقي آداب اللغة الفرنسية ، وكلمته مرارا في مسائل علم الاخلاق والتربية - وكانت بارعة ومصنفة فيهما - فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إنني لم أكن أظن قبل أن عرفتك ان القداسة توجد في غير المسيحيين

فمن تأمل ماذكر تجلت له الاسباب المعنوية والاجتماعية التي صدت الحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم، وتعجب من سعة أحكام القرآن، التي يتوهم الجاهلون انها ضد ماهي عليه من الاطلاق وموافقة كل زمان ومكان ، فتراهم ينسبون الى القرآن كل ماينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل ، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد ، بل لاتبعهم الناس في هديهم، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم، بل لكانوا أشد اتباعا لهم، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره ، وكونها أرقى من كل ماوصل اليه البشر من نظام وأحكام، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الأزمان :

﴿ إعراب الآية الثانية الذى اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه ان الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لمخالفة مذاهبهم لهما مخطئون، وان الواجب رد المذاهب اليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب، وأما الذين استشكلوا اعراب جملة من الآية الثانية، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فانما أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب، بما فيه من تعدد القراءات، مع اعتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له، وقد استحسنا بعد ايضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ماقيل في إعراب تلك الجملة نقلا عن (روح البيان) الذي يلتزم تحقيق المباحث النحوية في الآيات، عسى أن يستغني القاريء به عن مراجعة تفسير آخر، ونبدأ بجواب الشرط لانه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب. قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(فآخران) أي فرجلان آخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (يقومان مقامهما) والفاء جزائية وهي إحدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدإ وصفته وهو قوله سبحانه (من الذين استحق عليهما الاوليان) وقيل هو خبر مبتدإ محذوف أي فالشاهدان آخران، وجملة يقومان صفته والجار والمجرور صفة أخرى. وجوّز أبوالبقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان، وقيل هو فاعل فعل محذوف أي: فليشهد آخران. ومابعده صفة له، وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفته وضمير «مقامهما» في جميع هذه الأوجه مستحق للذين استحقا، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي توليا ها ولم يؤدياها كما هي بل هو مقام الحبس والتحليف. واستحق بالبناء للفاعل على قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ علي كرم الله تعالى وجهه وابن عباس وأبي رضي الله تعالى عنهم، وفاعله «الاوليان» والمراد من الموصول أهل الميت، ومن الأوليين الأقربان اليه الوارثان له الأحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما، وهما في الحقيقة الآخران القائمان مقام اللذين استحقا إثماء إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف، ومفعول استحق محذوف

واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن يجردوهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتهما ، وقدره ابن عطية مالهم وتركتهم. وقال الامام : ان المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهما وسبب أولو يتهما أن الميت عينهما للوصية فمعنى « استحق عليهم الاوليان » خان في مالهم وجني عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهما ، وعلى هذا لاضرورة إلى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور « استحق عليهم الاوليان » ببناء استحق المفعول واختلفوا في مرجع ضميره والاكثرون أنه الأثم والمراد من الموصول الورثة لان استحقاق الأثم عليهم كناية عن الجناية عليهم ، ولا شك أن الذين جني عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل إنه الايصاء، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل ان الفعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الاوليان فقيل انه مبتدأ خبره (آخران) اي الاوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله ، وقيل خبر مبتدإ مقدر أي هما الآخران على الاستئناف البياني ، وقيل بدل من آخران ، وقيل عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط ، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطا، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفه والاخفش أجازه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس * ولقد أمرّ على اللئيم يسبني * فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف ، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعينهما كالنكرة ، وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل « استحق » والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري ، أو اثم الاوليين كما قيل ، وهو تثنية الاولى قلبت ألفه ياء عندها ، وفي على في « عليهم » أوجه الاول انها على بابها ، والثاني أنها بمعنى في ، والثالث انها بمعنى من ، وفسر استحق بطلب الحق

ويحق وغلب ، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه «استحق عليهم الاولين» ببناء استحق للمفعول والاولين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على انه صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح . ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر لدخولهم في (يأيها الذين آمنوا)وقرأ الحسن «الاولان» بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان ، وقريء «الاواين» بالتثنية والنصب ، وقرأ ابن سيرين «الاوليين» بياءين تثنية أولى منصوبا وقرأ «الاولين» بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأعلين واعراب ذلك ظاهر اه

---

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ ، تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَبَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي ، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَاءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (١١٤) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ (١١٥) إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ؟ قَالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (١١٧) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (١١٨) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لَا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ

بينا في أول تفسير الآيتين ٩٠ و ٩١ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الاخير منها [١] وهو يتعلق بمحاجة أهل الكتاب عامة ، والنصارى منهم خاصة ، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي ينتهي اليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق بيانها ، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من آيات الاحكام . ويرى بعض المفسرين ان كلمة [يوم] في أولها من متعلقات الآية أو الجملة التي قبلها كما ترى فيما يلي

﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾ قيل ان هذا متعلق بالفعل من آخر جملة مما قبله ، والتقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين الى طريق النجاة يوم يجمع الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابتهم به أقوامهم - أو لا يهديهم يومئذ طريقا الا طريق جهنم ، وقيل انه متعلق بقوله (واتقوا الله) أو بقوله (واسمعوا) أي واتقوا عقاب الله يوم جمعه الرسل - او - واسمعوا يوم يجمع الله الرسل .أي خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون الى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى : يوم يجمع الله الرسل ويسألهم يكون من الاهوال ما لا ينبغي ببيانه مقال — أو المعنى واذكر أيها الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ، وهذا التقدير أظهر وله في التنزيل

١) راجع ص ١٧ و ١٨

نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، وإقامة الحجة على الكافرين منهم ، والمعنى أيّ إجابة أجبتم ؟ أإجابة إيمان وإقرار ، أم اجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الاجابة لا عن الجواب ماذا كان ، والا لقرن بالباء . وقيل الباء محذوفة والتقدير بماذا أجبتم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة في قوله تعالى (واذا الموءودة سئلت * بأي ذنب قتلت) في ان كلا منهما وجه الى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون في بعض مواقف القيامة ، يشهدون على الامم بعد التفويض الآتي أو عقب سؤال غير هذا ، ويسأل الله تعالى الامم في موقف آخر أو في وقت آخر كما هو شأن قضاة التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، تحقق شرائط الحكم الصحيح كما هو المعهود ، قال تعالى (٧: ٥ فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين * ٦ فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين)

ولما كان تعالى يسأل كلا من الفريقين عما هو أعلم به منه ، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقيني بذلك — يكون جوابهم في أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه الى الله تعالى — اما لنقصان علمهم بالنسبة الى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، واما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدي . وذلك قوله تعالى

﴿ قالوا لا علم لنا انك أنت علام الغيوب ﴾ جاء الجواب منفصلا كسائر ما يأتي من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البياني ، وعبر بالماضي عن المستقبل لتحقق وقوعه حتى كأنه وقع . قال ابن عباس : يقولون للرب : لا علم لنا الا علم أنت أعلم به منا . يعني انه ليس بنفي لعلمهم باطلاق وانما هو نفي لعلم الاحاطة الذي هو خاص بالخلاق العليم ، اذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبيهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، الا ما يوحيه تعالى اليهم من ذلك وهو قليل من كثير ، ولذلك قرنوا نفي العلم عنهم باثبات المبالغة في علم الغيب له تعالى فان صيغة علام معناها كثير العلم أي بكثرة المعلومات ، والا فعلمه واحد محيط بكل شيء احاطة كاملة . ولا يوصف تعالى بالعلاّمة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث. قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان(فلا تسأل ما ليس لك به علم) وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام (وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لاتعلمهم نحن نعلمهم)

وقال الفخر الرازي مامعناه : ان الرسل أرادوا انه لم يكن لهم من حقيقة حال أممهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن بدليل مارود في الحديث من الحكم بالظاهر (قل)« فالانبياء قالوا :لا علم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبراً في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الاحكام في الآخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور . فلهذا السبب قالوا (لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) ولم يذكروا البته مامعهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيامة . اه

ونقول : ان هذا رأي ضعيف وان بني على اصطلاح أهل الكلام والاصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب مابيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيراً من الحقائق علما يقينيا ، كاستكبار المجرمين عن إجابة دعوتهم وإصرارهم على كفرهم. ومن علمهم بذلك ماشهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية ، وانه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم ، ومنهم من يكاشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار ، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في ايمانهم وبشرهم بالجنة ، وأن بعضهم ضعفاء الايمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين اذ لاعبرة بالايمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أممهم، فلو كان كل مايعرفون من أحوال أممهم ظنا لاعبرة به في القيامة، لما كان لشهادتهم فائدة (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا)

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالاجمال ثم بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لاقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم

هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان في إثر البرهان ، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب ما خاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التي كانت منشأ افتتان الناس به فقال :

﴿ إذ قال الله ياعيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا ﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى «اذ قال» : بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » - أي في التعبير عن المستقبل بالماضي - والمعنى أنه تعالى يوبخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن اجابتهم وتعديد ماظهر عليهم من الآيات ، فكذبتهم طائفة وسموهم سحرة ، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة . أو نصب باضمار « اذكر » اه

والنعمة تستعمل مصدراً واسما للحاصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد . والمعنى : اذكر انعامي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو اذكر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أي قويتك شيئا فشيئا بروح القدس الذي تقوم به حجتك ، وتبرأ من تهمة الفاحشة والدتك ، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئها من قول الآثمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباله - وكهلا حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم الحجة ، بما ضلوا به عن المحجة . فكلامه في المهد هو قوله (١٩ : ٢٩ اني عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبيا) الخ ماذكر في سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الالهي والتثبيت في المواطن التي من شأن البشر أن يضعفوا فيها ، قال تعالى في شأن القرآن (١٦ : ١٠٢ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين) . وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى (إذ يوحي ربك الى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا)

﴿ وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمتك قراءة الكتاب أي ما يكتب - أو الكتابة بالقلم - أي وفقتك لتعلمها ، والحكمة وهي

العلم الصحيح الذي يبعث الارادة الى العمل النافع بما فيه من الاقناع والعبرة والبصيرة وفقه الاحكام، والتوراة - وهي الشريعة الموسوية، والانجيل - وهو ما أوحاه تعالى اليه من الحكم والاحكام، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة التوراة والانجيل في تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ الى ١٥٩ ج ٣ تفسير) وفي تفسير هذه السورة (ص ٢٨٣-٣٠٢ ج ٦ تفسير)

﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني ﴾ قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران «فتكون طائراً» والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور «فتكون طيراً» قيل هو جمع وقيل اسم جمع، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير على الواحد ولعله مبني على أن أصله المصدر كما وجهه ابن سيده. ولفظ الطير مؤنث بمعنى جماعة. والخلق في أصل اللغة التقدير أي جعل الشيء بمقدار معين. يقال خلق الاسكافي النعل ثم فراه، أي عين شكله ومقداره ثم قطعه، قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفري

ومنه خلق الكذب والافك قال تعالى (وتخلقون إفكا) أي تقدرون وتزورون كلاماً يأفك سامعه أي يصرفه عن الحق. ويستعمل في ايجاد الله تعالى الاشياء بتقدير معين في علمه، والمعنى: واذكر نعمتي عليك إذ تجعل قطعة من الطين مثل هيئة الطير في شكلها ومقادير أعضائها فتنفخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً باذن الله ومشيئته، أو بتسهيله أو تكوينه، إذ يجعل جلت قدرته نفسك سبباً لحلول الحياة في تلك الصورة من الطين، فأنت تفعل التقدير والنفخ، والله هو الذي يكون الطير. وقد تقدم في تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الاستاذ الامام مضمونه ان عيسى عليه السلام أعطي هذه الآية أي مكنه الله منها ولم يفعلها. واستدركنا على ذلك بالاشارة الى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم بذلك، وبينا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام، ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية اذا كان رآها بعضهم مرة واحدة وعدها من السحر اعتقاداً أو مكابرة وخاف أن تجذب قومه الى المسيح، ولكن قوله تعالى - باذني

يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائما بحيث جعل السبب الروحي فيها كالاسباب الجسمانية المطردة ، بل كانت هذه الآية كغيرها لاتقع إلا باذن من الله وتأييد من لدنه ، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثيله حاضراً في الذهن كأنه حاضر في الخارج ، لا لافادة الاستمرار، فانه فعل مضى والكلام تذكير به كما وقع إذ وقع

﴿ وتبرىء الاكمه والابرص باذني وإذ تخرج الموتى باذني ﴾ عطف التذكير بابراء الاكمه والابرص على ماقبله مباشرة ولم يبدأ باذ ، وبدىء بها التذكير باخراج الموتى، فكان عطفا على قوله (إذ أيدتك بروح القدس) ولعل نكتة ذلك أن ابراء الاكمه والابرص من جنس شفاء المرض الذي قد يقع بعض أوراده على أيدي غير الانبياء المرسلين ، ولا سيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لاحياء الصورة من الطير، ولما كان إحياء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة وقرن باذ ، والمراد بالاكمه والابرص والموتى الجنس ــ والاكمه من ولد أعمى ، ويطلق على من عمي بعد الولادة أيضا . وفي كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمي والبرص وأحيا ثلاثة أموات (الاول) ابن أرملة وحيد في (نايين) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأمر الميت أن يقوم منه فقام فقال الشعب «قد قام فينا نبي عظيم وافتقد الله شعبه» أي شعب اسرائيل اه (من انجيل لوقا ٧: ١١ ــ ١٧) (الثاني) ابنة رئيس ماتت ودعاه لاحيائها فجاء بيته وقال للجمع «تنحوا فان الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك يدها فقامت الصبية» والقصة في (انجيل متى ٩: ١٨ ــ ٢٦) ونفيه لموتها ثم إثباته لنومها ينافي أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على مانقل عنه في غير هذا الموضع، وعليه قد يقال يحتمل أن يكون أغمي عليها فظنوا انها ماتت فعلم بالكشف أو الوحي انها لم تمت، والمسلمون لا يثقون بنقول القوم ولا بدقتهم في الترجمة ومراعاة مايدل عليه الاثبات بعد النفي (الثالث) لعازر الذي كان يحبه جداً ويحب أختيه مريم ومرثا كما يحبونه ، ففي الفصل الحادي عشر من إنجيل يوحنا أنه كان مات في بيت عنيا ووضع في مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه إلى فوق وقال « أيها الآب أشكرك

لانك سمعت لي ، وأنا علمت أنك في كل حين تسمع لي ، ولكن لاجل هذا الجمع الواقف قلت ليؤمنوا أنك أرسلتني ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر هلمّ خارجا » فخرج الميت) الخ وملاحدة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت باذن المسيح والتواطؤ معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصارى عنه أنه أحيا أمواتا كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليهما السلام

وتكرار كلمة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الافعال بها يفيد أنه ماوقع شيء منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الاعلام باجازة الشيء والرخصة فيه وعلى الامر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وماهم بضارين به من أحد إلا باذن الله) ومحال أن يكون معناه باجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) أي بارادته وتيسيره

﴿ وإذ كففت بني اسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين كففت بني اسرائيل عنك فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم أن ماجئت به من البينات لم يكن إلا سحراً ظاهراً ، لامن جنس الآيات التي جاء بها موسى ، على أنها مثلها أو أظهر منها ، قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالالف ، ورسمها في المصحف الامام بغير ألف ككلمة (ملك) في الفاتحة وتقرأ (مالك) وكلمة (الكتب) في عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ في بعضها بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالالف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البينات التي جاء بها من السحر وهو التمويه والتخييل الذي يري الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفي عن غير فاعله — وان قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ، إذ جاء بأمر صناعي أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كلتيهما أن الذين كفروا بعيسى عليه السلام طعنوا في تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس السحرة ، أي فلا يعتد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم لايؤمنون وإن جاءهم بآيات أخرى ، إذ لم يكن الطعن فيما كان قد جاء به لشبهات

تتعلق بها ، وانما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب يجيء به .

﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون ﴾ اي واذكر نعمتي عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك — وقد كذبك جمهور بني اسرائيل — فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حجتك وينشرون دعوتك . والوحي في أصل اللغة الاشارة السريعة الخفية ، أو الاعلام بالشيء بسرعة وخفاء كما بيناه من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف في عهد العرب الخلص لسموا خبره وحيا ، والمصريون يسمونه حتى في الرسميات إشارة ، وأطلق الوحي في القرآن على مايلقيه الله تعالى في نفوس الاحياء من الالهام كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا) وقوله (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) وهكذا ألقى الله تعالى في قلوب الحواريين الايمان به وبرسوله عيسى عليه السلام ، وقيل الوحي اليهم هو ما أنزل على انبيائهم

والحواريون جمع حواري وهو من خلص لك ، وأخلص سراً وجهراً في مودتك ، ومعناه في أصل اللغة الابيض النقي اللون ، والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود لبياضهن . قال في اللسان : والاعراب تسمي نساء الامصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الاعراب بنظافتهن قال :

فقلت إن الحواريات معطبة   اذا تفتلن من تحت الجلابيب

وأما الحور العين فهما جمع حوراء وعيناء من الحور (بالتحريك) وهو شدة بياض العين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث الحواري ، ثم استعمل الحواري بمعنى النقي الخالص في غير اللون ، قال في اللسان : وقال بعضهم : الحواريون صفوة الانبياء الذين خلصوا لهم . قال الزجاج : الحواريون خلصان الانبياء عليهم السلام وصفوتهم قال : والدليل على ذلك قول النبي ﷺ « الزبير ابن عمتي ، وحواريّ من أمتي » أي خاصتي من أصحابي وناصري ـ قال ـ وأصحاب النبي ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين في اللغة الذين أخلصوا ونقوا

من كل عيب . اهـ [1] واللغة لا تدل على النقاء من كل عيب بهذا التحديد ، وإنما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، فيكفي في صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا لنصره ، أو خلصوا ونقوا من الكفر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا: آمنا أي بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أي مخلصون في إيمانهم مذعنون لما يترتب عليه من الأمر والنهي ، وحكى عنهم في في سورتي [آل عمران] و [الصف] أنهم حين قال المسيح (من أنصاري الى الله) قالوا (نحن أنصار الله)

﴿ اذ قال الحواريون ياعيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادي في تفسير « اذ قال الحواريون » مانصه : كلام مستأنف مسوق لبيان بعض ماجرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله كما ينبيء عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « اذ » منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالتفات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وانما هو حكاية خطاب ، بل لان الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى (واتقوا الله) ـ الآية ـ فتأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة المعدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : أذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الايمان والاخلاص، لم يكن

١) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة « الحواري » محرفة عن كلمة الخوري اليونانية ، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية، فالكلمة لم تستعمل في القرآن الا بصيغة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظي والخطي ومعروف معناه في اللغة، وجمع الخوري خوارنة لاخواريون. ولو أخذ اللفظ المفرد (حواري) فرد أو افراد من كتاب العرب عن كتابة لنصارى الروم أو غيرهم لامكن حينئذ أن يقال انهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخوري على تلاميذ المسيح، كيف ومعنى الخوري الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟

عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . اهـ

أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو الاول ورد الثاني الذي جرى عليه الزمخشري في الكشاف وهو أنه متعلق بقوله تعالى(قالوا آمنا)أي ادعوا الايمان وأشهدوا الله على أنفسهم انهم مسلمون مخلصون في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ماينافي ذلك وهو قولهم « ياعيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزمخشري ان الله تعالى ماوصفهم بالايمان والاسلام وانما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم اذا أمرهم بتقوى الله ان كانوا مؤمنين حقاء واصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقيل « إذ قالوا ياعيسى بن مريم » ولم يقل « اذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون دعوى الايمان من الحواريين نعمة من الله على عيسى — وهي كاذبة — ولا أن تكون عن وحي من الله تعالى. ولكن هذا الاخير لا يرد على الزمخشري لانه فسر الوحي الى الحواريين بالايمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على ألسنة الرسل ، أي أمره إياهم مع غيرهم اذ كلف الناس كافة أن يؤمنوا بما تجيئهم به الرسل .ولكن يرد قوله أيضا تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى الى نصره. ولعله يرى أن هذا شأنهم في أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام

وقد حكى أبو السعود بعد ماذكرناه عنه الخلاف في ايمانهم . ومنشأ هذا الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائي « هل تستطيع ربك »قالوا أي سؤال ربك، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة (رض)وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي ﷺ أقرأه « تستطيع ربك » ومثله في ذلك غيره لان تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برفعه ، وقرأ الجمهور (يستطيع ربك) وهذا الذي استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح الايمان . وأجاب عنه القائلون بصحة ايمانهم من وجوه(١) ان هذا السؤال لاجل اطمئنان القلب بايمان العيان لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية احياء الموتى ليطمئن قلبه بايمان الشهادة والمعاينة مع إقراره بايمانه بذلك بالغيب (٢) انه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبر عنه بلازمه (٣) ان السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الالهية لا بحسب القدرة ، أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا ، فان ما ينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة ، كعقاب المحسن على إحسانه ، وإثابة الظالم المسيء على ظلمه (٤) ان في الكلام حذفا تقديره : هل تستطيع سؤال ربك . ويدل عليه قراءة : هل تستطيع ربك ، والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك (٥) ان الاستطاعة هنا بمعنى الاطاعة ، والمعنى هل يطيعك ويجيب دعاءك ربك اذا سألته ذلك .

وأقول ربما يظن الاكثرون ان هذا الوجه الاخير تكلف بعيد وليس كذلك ، فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره . قال تعالى (فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها) وفي لسان العرب : الطوع نقيض الكره ، طاعه يطوعه وطاوعه ، والاسم الطواعة والطواعية (ثم قال) ويقال طعت له وأنا أطيع طاعة ، ولتفعلنه طوعا أو كرها ، وطائعاً أو كارهاً ، وجاء فلان طائعاً غير مكره ... قال ابن سيده : وطاع يطاع وأطاع - لان وانقاد ، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك . وفي التهذيب : وقد طاع له يطوع اذا انقاد له بغير ألف ، فاذا مضى لامره فقد أطاعه . فاذا وافقه فقد طاوعه . اه فيفهم من هذا أن إطاعة الامر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين لانها لا تكون ديناً إلا اذا كانت عن إذعان ووازع نفسي ، والذي أفهمه ان الاستفعال في هذه المادة كالاستفعال في مادة الاجابة ، فاذا كان «استجاب له» بمعنى أجاب دعاءه أو سؤاله - فمعنى استطاعه أطاعه أي انقاد له وصار في طوعه أو طوعاً له . والسين والتاء في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب ، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف ، فأصل استطاع الشيء - طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له ، ومعنى استجاب : سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب اليه فأجاب . فبهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطيع ، وإن معنى يطيع يفعل مختاراً راضياً غير كاره ،

فصار حاصل معنى الجملة « هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك؟ » والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام، فاذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة او مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم وقوله * وكنت للمنتجعين مائداً * كما في الاساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تميد من يجلس اليها ويأكل منها. وقيل انها بمعنى اسم المفعول على حد: عيشة راضية

﴿ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فان من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات، أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيش بخوارق العادات، وعلى غير السنن التي جرت عليها معايش الناس. أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الايمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب)

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد (إحداها) أننا نريد أن نأكل منها لاننا في حاجة الى الطعام ولا نجد مايسد حاجتنا، وقيل المراد أكل التبرك (الثانية) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم الى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال (الثالثة) أن نعلم هذا النوع من العلم ــ أي علم المشاهدة ــ أن الحال والشأن معك هو أنك قد صدقتنا ماوعدتنا من ثمرات الايمان، كاستجابة الدعاء. ولو بخوارق العادات (الرابعة) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني اسرائيل فيؤمن المستعد للايمان ويزداد الذين آمنوا إيمانا ــ فهذا ما نراه في توجيه أقوالهم، على المختار من صحة ايمانهم

﴿ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم وأنهم لا يريدون تعجيزاً ولا تجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء،

فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الالوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال [اللهم] ومعناه يا ألله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والاحسان خاصة فقال [ربنا] أي ياربنا ومالكنا كالنا ومتولي أمورنا ومربينا أنزل علينا مائدة سماوية ، جسمانية أو ملكوتية ، يراها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب اعطاءهم مائدة من الارض ولو بطريقة عادية ، فان كل ما يعطى من الله تعالى يسمى انزالا لتحقق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فانه هو العلي القاهر فوق جميع عباده

ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من انزالها فقال في وصفها [تكون لنا عيداً] أي عيداً خاصا بنا معشر المؤمنين دون غيرنا ، أو تكون كرامة ومتاعا لنا في عيدنا . ثم قال [لاولنا وآخرنا] وهو بدل من قوله [لنا] الذي ذكر أولا لافادة الحصر والاختصاص . أي عيداً لاول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر انه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء وبآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدها وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه ايمانا وآخرهم ، وروي أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم . أو كافية للفريقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، وبمعنى الموسم الديني أو المدني الذي يجتمع له الناس في يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدي في تفسير العبارة : أي نتخذ ذلك اليوم الذي نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثوري : يعني يوما نصلي فيه ، وقال قتادة : أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم . وقال سلمان الفارسي (رض) عظة لنا ولمن بعدنا . ويصح أن يسمى طعام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا اليه آنفا

وقوله [وآية منك] معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتي ودعوتي ، ولعل المراد بنص قوله [منك] - مع العلم بأن كل شيء منه تعالى ولا سيما الآيات - النص على ان الآيات انما تكون من الله وحده . أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كالآيات السابقة ، ومما نقل عنه وعن نبينا عليهما

الصلاة والسلام اطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه ، وروي عن نبينا أيضاً اسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه فصار يزيد ويفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الاسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لان كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فانما يأخذ من شيء كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . وينقل الناس مثل هذا عن غير الانبياء من الصالحين ، كالسحرة والمشعوذين ، وقد كان معروفا في بني اسرائيل ، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو « وآية منك » لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر ، وانني أذكر حكايتين عن بعض المعاصرين توضحان ماأريد :

حدثني الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد مريضاً من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فآلى عليه أن يتعشى معه ، ثم دعي بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام ، فجلس اليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر مايشتهي من ألوان الطعام وكلما ذكر شيئاً مد المزور صاحب الدار يده فأخرج صحناً من تحت كرسي أو أريكة بجانبه مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لاتناسب بينها ولم تجر عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هـذه الحكاية يعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، ويعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده وكان معتقداً محترماً مع رجل غريب جاء مدينتهم وظهر على يديه عدة غرائب عدت من الكرامات ، وقال ان والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف به في ضواحي البلد مدة طويلة انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ماعرض لهم من الجوع بطول المشي ، فأظهر والد محدثي للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجداه ودس

يده في تراب قبره وأخرج منه صحفة فيها عدة مكرشات (كروش غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر) فأكلوا منها فاذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توهم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أ كان اختيار هذه الأكلة واخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وانما أظن ظناً قوياً انها اقترحت

قال محدثي : وسر هذه المسألة ان والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكرشات ويأخذها أحد الخدم أو المريدين (شك مني فيدفنها في ذلك القبر في صحفة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما يعمله من الغرائب في مقابلة اخباره اياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرهما بعد ذلك فانني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعهدها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ماهو حيل أو صناعة تتلقى بالتعليم والتمرين - هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الانبياء ، وبعضهم على تسميتها سحراً مبينا ، وبعضهم على التثبت فيها للتفرقة بين الحق والباطل ، وهو ماطلبه الحواريون لاجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمئن به قلوبهم وتقوم به حجتهم على غيرهم ، على مااخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أو لأجل تحصيل اليقين في الايمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذه الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق المخلصين فيها . وهي اتيان رجل أمي عاش بين الاميين الى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الالهية والادبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الامم والانبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئا وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه — ببلاغة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد اعجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة

وأما قوله عليه السلام « وارزقنا وأنت خير الرازقين » فمعناه وارزقنا منها أو من غيرها ماتتغذى به أجسامنا أيضا وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب، وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخر ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدتها الدينية الروحية

أو معناها وارزقنا الشكر عليها، وربما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها اذ قال :

﴿ قال إني منزلها عليكم ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير أو التدريج ، والباقون منزلها بالتخفيف من الانزال، وقيل انهما هنا بمعنى واحد. أي وعد الله عيسى تنزيلها عليهم مرة أو مراراً، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطا أي شرط، فقال ﴿ فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذابا لا اعذبه أحدا من العالمين ﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل « إنا أعطيناك الكوثر * فصل لربك وانحر » والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل فان الله تعالى يعذبه عذابا شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . وانما يعاقب الخاطىء والكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والعذر، وما أعطي من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، وينتفع بها في دنياه قبل آخرته ، فيعطى ما طلب أو خيراً منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه ويكون من الكافرين ؟؟

وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروي عن بعضهم انها نزلت ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل ـ أي أعطي على وجه المعجزة من الله ـ فأبهمه بعضهم ، وقيل هو خبز وسمك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل خبز ولحم ، وقيل من ثمار من الجنة ، وقيل كل شيء إلا اللحم . وقيل كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني اسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها إنجازاً للوعد وانه كان عليها مأكول لا نعينه ، بل قال غير جائز أن يكون سمكا وخبزاً ، وقال ان العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . ونقول اذاً انه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني إسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر ، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الانباري في كتاب الاضداد من طريق عكرمة : كان طعاما ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا ، ويصدق بما يأتي عن انجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون انها لم تنزل البتة قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : وقال قائلون انها لم تنزل ، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله (أنزل علينا مائدة من السماء) قال هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء . رواه ابن أبي حاتم وابن جرير . قال ابن جرير حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال مائدة عليها طعام ، وعنه قال : أبوها حين عرض عليهم العذاب ان كفروا فأبوا أن تنزل عليهم . وقال أيضاً : حدثنا ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال في المائدة : انها لم تنزل . وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال : كان الحسن يقول لما قيل لهم (فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين) قالوا لا حاجة لنا فيها فلم تنزل . وهذه أسانيد صحيحة الى مجاهد والحسن ، وقد يتقوى ذلك بأن خبر المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله وكان يكون موجوداً في كتابهم بالتواتر ولا أقل من الآحاد والله أعلم . اهـ ثم ذكر الحافظ رأي الجمهور وترجيح ابن جرير له

وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه وجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال (أحدهما) ان القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين) استغفروا وقالوا لا نريدها (والثاني) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لاولهم وآخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد إلى يوم القيامة . وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق قال ـ والجواب عن الاول أن قوله (فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (اني منزلها عليكم) والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ

أقول : أما جوابه عن الحجة الاولى فني غير محله لوجهين (أحدهما) أنها عبارة عن خبر إن صح لا ترد صحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد إلا اذا قاله هذان التابعيان الاجلاء من قبيل التفسير بالرأي ، والاقرب ان له عندهما أصلا مرفوعا ، فالاولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد ، وهو (الوجه الثاني) وذلك بأن يقال أن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالفاء كما بيناه

آنفا ، وهذا الترتيب كاف لحمل الحواريين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وماكان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفى عليهم أن الوعد غير معلق بشرط وأنه انما جعل الوعيد مرتبا عليه ترتيبا ، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما رووه من تنصل القوم واستقالتهم من ذلك الطلب واقالة الله اياهم منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلافا للوعد، فان من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه له مرتبا عليه تكليفا أو تخويفا حمل الموعود على عدم القبول لا يسمى مخلفا

وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى اثبات اذ لا يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد المائدة الا بنص عن المعصوم أو نقل يعتد به من تاريخهم ، وسيأتي ماعند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة والظاهر أن الرازي لم يطلع عليه ، ومنه يعلم مافي قول الحافظ ابن كثير : ان النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتابهم المقدس عندهم ، نعم ان كتابهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالآحاد ، ولكن يقال مع ذلك انه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل ، ويجاب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحواريين وأمثالهم لصلاة ونحوها كما قيل ، فان هذا يجوز أن ينسى لاخفائهم اياه في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله (وآخرنا) لانهم بدلوا وهو الذي أجاب به الرازي ، أو بان المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنيهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

ويجوز أيضا أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » تكون طعاما للعيد ، وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسمك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريبا

ثم ان كتب النصارى من الاناجيل وغيرها قسمان أحدهما قانوني وهو ماأقرته الكنيسة واعتمدته ، والثاني غير قانوني وهو مارفضته الكنيسة ولم تعتمده ، ومنه انجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وانجيل الطفولية الذي ذكر فيه مسألة جعله هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الاناجيل التي رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك ، وقد صرح يوحنا في انجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لا يسع العالم الكتب المكتوبة ـ وإننا نرى بعض أصحاب الاناجيل الاربعة المعتمدة كتب منها مالم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه الرموز كل ماورد من خبر الاكل والشرب في الملكوت وكذلك بعض النصوص في الاكل والشرب في الدنيا ، فما يدرينا انهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا ينقلون ذلك بالمعنى ثم نقل عنهم بالترجمة وقد فقدت الاصول ولا يعلم عنها شيء يقيني كما بينا ذلك من قبل بالقول عنهم

وأنا أذكر هنا مافي هذه الاناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل [بحيرة طبرية] وتبعه خلق كثير لانهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه ـ وهم الحواريون ـ قال يوحنا [٤ وكان الفصح عيد اليهود قريباً ٥ فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعاً كثيراً مقبل اليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزاً ليأكل هؤلاء؟ ٦ وإنما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ما هو مزمع أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمئتي دينار ليأخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو اندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ماهذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكئون ، وكان في المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكئين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ماشاؤا)

ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال (٢٧ اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي ، للحياة الابدية التي يعطيكم ابن الانسان لان هذا الله الآب قد ختمه ٢٨ فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله ٢٩ أجاب يسوع وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذي هو أرسله ٣٠ فقالوا له فأية آية تصنع لنرى ونؤمن بك ماذا تعمل؟ ٣١ آباؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب انه أعطاهم

خبزاً من السماء ليأكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع انا هو خبز الحياة من يقبل إلي فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يعطش أبداً ٣٦ ولكنني قلت لكم انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون) الخ القصة وفيها تكرار انه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذي نزل على أجدادهم ، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الابدية لانه يثبت فيه

فهذه القصة أولها في المائدة المادية ، وآخرها في المائدة الروحية ، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم ، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمراً باسم المسيح ويسمونه العشاء الرباني . فهذا تحريف منهم لهذه الآية بين الله أصله عندهم ، ونحن نعتقد أن القرآن مهيمن على كتبهم ، فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين ، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت . ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا المسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل : أية آية تصنع لنرى ونؤمن بك ، وانه قال لهم : انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا المائدة امتحانا ولم يكونوا مؤمنين حقا كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا . وانما استدللنا على صحة ايمانهم بتسميتهم حواريين وبما في آل عمران والصف ، على انه حكاية عنهم أيضا . والله أعلم بالسرائر

(١١٩) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحَٰنَكَ ! مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ، إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ : أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ،

وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٢) قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ، ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢٣) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *)

اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر ، والخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقوله تعالى ﴿ وإذ قال الله ياعيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾ معطوف على قوله تعالى « إذ قال الله ياعيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك » الخ والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعاً عما أجابتهم به أممهم إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ وإذ يقول له بعد ذلك : أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ أي يسأله : أقالوا هذا القول بأمر منك أم هم قالوه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟

ومعنى قوله «من دون الله» كائنين من دون الله — أو حال كونكم متجاوزين بذلك توحيد الله وإفراده بالعبادة . وهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله تعالى وهو الشرك ، فإن عبادة الشريك المتخذ هي غير عبادة الله خالق السموات والارض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال — وهو نادر — أو اعتقد أنه ينفع ويضر بإقدار الله إياه وتفويضه بعض الامر إليه فيما وراء الاسباب ، أو بالوساطة عند الله أي بحمله تعالى بما له من التأثير والكرامة على النفع والضر ، وهو

*) وافق عدد السورة عندنا ما اعتمده البصريون كما تقدم بيانه في أول تفسيرها •

الاكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء : مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الخ - وقلما يوجد في متعلمي الحضر من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً بعبادته الايمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره ، فان الايمان الفطرى المغروس في غرائز البشر هو أن تدبير الكون كله صادر عن قوة غيبية لايدرك أحد كنهها، فالموحدون اتباع الرسل يتوجهون بعباداتهم القولية والفعلية الى صاحب هذه القوة الغيبية وحده ، معتقدين انه هو الفاعل المطلق وحده ، وإن كان فعل ينسب الى غيره فاما ينسب اليه كذبا أو على انه فعله باقدار الله إياه عليه وتسخيره له بمقتضى سننه في خلقه ، التي قام بها نظام الاسباب والمسببات بمشيئته وحكمته ، والمشركون يتوجهون تارة اليه وتارة الى بعض مايستكبرون خصائصه من خلقه ، كالشمس والنجم ، وبعض مواليد الارض، وتارة يتوجهون اليهما معاً فيجعلون الثاني وسيلة الى الاول. ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضرها ويرجو نفعها، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه الى سلطة فوقها، ولا يتفكر في خلق هذه الاكوان، فهو أقرب الى الحيوان منه الى الانسان، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين، على أنه يصدق عليه انه اتخذ إلهاً من دون الله، ولكن هذا النوع من الاتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنيتها، ولها فلسفة دقيقة فيها ،وهم اليونان والرومان، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع . وجملة القول ان اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره، ولو بدعاء غيره والتوجه اليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء)

أما اتخاذهم المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة ، وأما أمه فعبادتها كانت متفقا عليها في الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين ، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الاسلام بعدة قرون

ان هذه العبادة التي توجهها النصارى الى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ماهو صلاة ذات دعاء وثناء ، واستغاثة واستشفاع ، ومنها صيام ينسب اليها ، ويسمى باسمها ، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتماثيلها ، واعتقاد السلطة الغيبية لها ، التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها او بوساطة ابنها ، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها ، ولكن لا نعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها ، بل يسمونها (والدة الاله) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز ، والقرآن يقول هنا انهم اتخذوها وابنها إلهين ، والاتخاذ غير التسمية ، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعا ، وبين في آية أخرى انهم قالوا (ان الله هو المسيح عيسى بن مريم) وذلك معنى آخر . وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) انهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا انهم سموهم أربابا

وأول نص صريح رأيته في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الارثوذكس ، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلمند) وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم . وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفاخرون به ، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على اعلان البابا بيوس التاسع ان مريم البتول « حبل بها بلا دنس الخطية » وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية ، ومنه قول (الاب لويس شيخو) في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية « إن تعبد الكنيسة الارمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور » وقوله « قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوطة أم الله » (*

*) اذا أردت نصا من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيتها عندهم على طريقتهم فى الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم « الاب انستاس الكرملي » ، هو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بان لعبادة مريم العذراء أصلا في العهد العتيق ، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال « قدم التعبد للعذراء » وذكر في أوله =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لعيسى عن عبادة الله له ولأمه تتوق نفسه الى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه الى السؤال والاستفهام ، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إياه وربه عز وجل عن أن يكون معه اله ، خلافا لمن قال ان التنزيه هنا انما هو عن ذلك القول المسؤل عنه ، فذهب الى أن معنى الجملة : أنزهك تنزيها لائقا من أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حقك ، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم ما فيه من الضعف : وان ما اخترناه هو الحق .

وكلمة « سبحان » قيل انها علم للتسبيح ، وقيل انها مصدر لسبح الثلاثي كالغفران ، واستعملت مضافة باطراد الا ما شذ في الشعر ، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ، وهو من مادة السبح والسباحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر ، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا فرس سبوح (كصبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الارض ، ثم استعمل التسبيح والتقديس في التنزيه قالوا : ان التسبيح يدل على الابعاد ولكن عن كل شر وسوء ولذا خص بتنزيه الله

= عبارة سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسلها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال : ألا ترى انك لا ترى من هذا النص شيئا ينوه بالعذراء تنويها جليا الى ان جاء ذلك النبي العظيم ايليا الحي فابرز عبادة العذراء من حيز الرمز والابهام الى عالم الصراحة والتبيان » ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات ان يتطلع نحو البحر ، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة انه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال (أي الكاتب للمنار) في تلك القزعة من السحاب : « فمن ذلك الشيء (أي ما ينشأ من السحاب) » قلت إن هو الاصورة مريم على ما أحفه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلي » الخ ثم قال « هذا هو أصل عبادة العذراء في الشرق العزيز ، وهو يرتقي الى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد إلى هذا النبي ايليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضا بلاله يسوع بعد الرسل والتلامذة وأول من أقام للعذراء معبداً بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد »

تعالى، ويقابله اللعن فهو يدل على الابعاد ولكن عن كل خير ، وكذلك لفظ الابعاد والبعد غلب استعماله في مقام الشر (ألا بعداً لعاد قوم هود * أولئك في ضلال بعيد) قال الراغب : والتسبيح تنزيه الله تعالى، وأصله المر السريع في عبادة الله تعالى ، وجعل ذلك في فعل الخير ، كما جعل الابعاد في الشر، فقيل أبعده الله، وجعل التسبيح عاماً في العبادات قولا كان أو فعلا أو نية . اه ثم أورد الشواهد من الآيات على اطلاق التسبيح بمعنى الصلاة وبمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيهما . والمراد بتسبيح الملائكة العلم والاعتقاد . وفي كلمة « سبحانك » - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أي مبالغة ، اذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بأخذها الاشتقاقي على البعد والايغال والسبح الطويل، في هذا البحر المديد الطويل، وبصيغتها الاصلية وهي التسبيح - التي هي مسمى اسم المصدر (سبحان) ومدلوله - فان التفعيل يدل على التكثير ، ثم بالعدول عن هذه الصيغة التي هي مصدر الى الاسم الذي جعل علما عليها - على قول ابن جني - فان اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيته : لان مدلوله هو لفظ المصدر ، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر الى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر ، بل هو أبلغ وأدل على ارادة الحقيقة دون التجوز ، ولم أر أحداً سبقني الى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله [ومن شدة الظهور الخفاء]

قلنا ان عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله ، فأثبت بهذا أنه لي علم يقيني ضروري بأن الله تعالى منزه في ذاته وصفاته عن أن يشاركه في ألوهيته ، وانتقل من هذا الى تبرئة نفسه العالمة بالحق ، عن قول ماليس له بحق ، فقال :

﴿ ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ أي ليس من شأني ولا مما يصح وقوعه مني أن أقول قولا ليس لي أدنى حق أن أقوله ، لانك أيدتني بالعصمة من مثل هذا الباطل . ولا يخفى ان هذا أبلغ في البراءة من نفي ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً ، لان نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفياً مؤيداً بالدليل، فهو بتنزيه الله تعالى

أولا أثبت ان ذلك القول الذي سئل عنه — تمهيداً لاقامة الحجة على من اتخذوه وأمه إلهين — قول باطل ليس فيه شائبة من الحق، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ماليس له بحق ، فنتيجة المقدمتين الثابتين انه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الترقي من البرهان الادنى الراجع الى نفسه وهو عصمته عليه السلام، الى البرهان الاعلى الراجع الى ربه العلام، فقال ﴿ إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ﴾ أي إن كان ذلك القول قد وقع مني فرضاً فقد علمته، لان علمك محيط بكل شيء، تعلم ما أسره وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت اليه فعلمه مني غيري؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التي لا تهديني اليها بنظر واستدلال كسبي، إلا ما تظهرني عليه بوحي وهبي . قيل ان إضافة كلمة نفس الى الله تعالى من باب المشاكلة ، على انها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة — ويحذركم الله نفسه) وقيل انها بمعنى الذات، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق. وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل، فاستشكال اطلاق الوحي للاسماء مع هذا ضرب من الجهل ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ أي انك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك ، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتي لا منتزع من صور المعلومات ، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال ، وانما علم غيرك منك لا من ذاته، فاما أن يناله بما آتيته من المشاعر أو العقل ، وإما أن يتلقاه مما تهبه من الالهام والوحي ، أي وقد علمت أني لم أقل ذلك القول . وشرط « إن » لا يقتضي الوقوع

ثم انه بعد تنزيه ربه ، وتبرئة نفسه، واقامة البرهانين على براءته، بين حقيقة ماقاله لقومه ، لان الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة ، إلا باثبات ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفي ضده ، فكان من شأن السامع لما سبق من النفي أن يسأل عما قاله في موضوعه، ولذلك قال ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به — أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

فهذا قول يتضمن انكار أن يكون أمرهم باتخاذه وأمه إلهين واثبات ضده ، أي ماقلت لهم في شأن الايمان وأصل الدين وأساسه الذي يبنى عليه غيره ولا يعتد بغيره دونه ، الا ماأمرتني بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الامر بعبادتك وحدك مع التصريح بأنك ربي وربهم ، وأنني عبد من عبادك مثلهم ، أي الا أنك خصصتني بالرسالة اليهم . فقوله « أن اعبدوا الله » تفسير المأمور به ، وانما قال : ماقلت لهم الا ماأمرتني به ، ولم يقل ماأمرتهم الا بما أمرتني به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد في السؤال « أأنت قلت »

﴿ وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ﴾ أي وكنت قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على مايقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودي بينهم ﴿ فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد ﴾ أي فلما توفيتني اليك كنت أنت المراقب لهم وحدك اذ انتهت مدة رسالتي فيهم ومراقبتي لهم وشهادتي عليهم فلا أشهد على ماوقع منهم وأنا لست فيهم ، وأنت شهيد عليهم وشهيد بيني وبينهم ، بما أنك شهيد على كل شيء في ملكك ، وأنت أكبر شهادة ممن تجعلهم شهداء من خلقك (قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم)

وقد مرّ في هذه السورة مايزكي تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى (٧٥ لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يابني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) فجملة « وقال المسيح يابني اسرائيل » الخ حالية أي قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفي أناجيلهم من بقايا التوحيد الذي أمرهم به مارواه يوحنا في انجيله عنه وهو قوله عليه السلام (٧:٣ وهذه هي الحياة الابدية أن يعرفوك أنت الاله الحقيقي وحدك ، ويسوع المسيح الذي أرسلته) وفي انجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ماهو جدير بأن يكون وحياً صحيحاً من الله تعالى

الى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام

ولما كان المراد من السؤال الذي أجيب عنه بهذا الجواب هو اقامة الحجة التي يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فيما يجزي به من اتخذ عيسى وأمه الهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء اليه تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته فقال ﴿ ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ﴾ أي ان تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني اليهم فبلغتهم ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا مالم أقله لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فانهم عبادك وأنت ربهم الاولى والاحق بأمرهم ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم ، ولا بأعلم بحالهم ، وانما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وبواطنهم ، وأنت أعلم بالمؤمن الموحد ، والمشرك المثلث ، والطائع الصالح ، والعاصي الفاسق ، والمقر للكفر والفسوق والمنكر لهما ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون * ولا تظلم أحداً مثقال ذرة . فالمراد اذاً إن تعذب فانما تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع ارادة هذا المعنى اطلاق الضمير الراجع الى جملتهم فانه ضمير الجنس الذي يصدق ببعض الافراد ، وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم ، ولذلك أطلقه في المقابل ، وهو قوله وان تغفر لهم الخ أي وان تغفر فانما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم ، فانك أنت العزيز اي القوي الغالب على أمره ، الحكيم في جميع تصرفه وصنعه ، فيضع كل حكم وجزاء وفعل في موضعه ، وهو أعلم بموضع العدل وموضع الرحمة والفضل

وهذا التوجيه ظاهر من قول بعضهم ان تعذب من أشرك منهم فانهم عبادك وان تعذب من آمن منهم فانك أنت العزيز الحكيم . فان هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له لا ينافيه اطلاق ضمير الجنس في مقام التبري الذي مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفي أمه . مخالفا لما بلغهم عن ربه ، واثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم ، والشهيد على كل شيء يقع منهم ومن غيرهم ، فكأنه قال لربه : انك أنت العليم بما كان منهم مدة وجودي بينهم وبعد وفاتي ، وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فمهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك ، اذ لا يوجد أحد

أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته،لانك أنت العزيز الذي يغلب ولا يغلب ، ويمنع من شاء ماشاء ولا يُمنع ، ولا بتحويلك عن ارادتك فانك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ،فلايمكن لاحد غيرك أن يرجعك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه .فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الافتيات عليك؟

فهذا بيان مايقتضيه التفويض المطلق الى الله تعالى وحده ، بل أقول ان في جزاء الشرط الاول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون انهم يستحقون المغفرة ان وقع من الله فلا يكون الا عدلا .لانهم عباد الله المضافون اليه .ومن شأن هذه الاضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى(ياعبادي لاخوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون *ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم) وأمثالها من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد الى الله ، فاذا وقع عليهم العذاب فلابد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيما، فالادب التفويض — وفي جزاء الشرط الثاني اشارة الى أن المغفرة ان أصابت من يظن المخلوقون انه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى الا لغاية اقتضتها عزة الالوهية ،وحكمة الربوبية، فلاعبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة الى علم علام الغيوب وحكمته ولاسيما في ذلك اليوم ، فالواجب أن يفوض اليه الامر كله، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ، وبهذا تنجلي نكتة اختيار [العزيز الحكيم] هنا على [الغفور الرحيم] على خلاف مايظهر بادي الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الاسماء الالهية بالافعال والاحكام كما تقدم بيانه في تفسير (٥: ٤١ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٢ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم) فذكر عيسى عليه السلام لاسمي الله [العزيز الحكيم] في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة (عبادك) في جزاء شرطية التعذيب، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له ،ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لعكس ولكل مقام مقال،ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضا على الرب ،أو تعريضا بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك

ولماعمل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الامر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة، وحاروا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك، وطفقوا يتلمسون النكتة لترتيب الغفران على صفتي العزة والحكمة، دون مايتبادر من ترتيبه على صفتي المغفرة والرحمة، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فانجدت مفسري الاشعرية بما استطالوا به على مفسري المعتزلة، فقالوا ان المعنى ان تعذبهم فانهم عبيدك والمالك يتصرف بعبيده كما يشاء فلا يسئل ولا يعترض عليه وإن عذب أكملهم ايمانا وإسلاما وإحسانا، وقال بعضهم ان المراد فانهم عبيدك الارقاء في أسر ملكك، الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم ومايتبعه من سوء أعمالهم فانك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث ان المغفرة مستحسنة لكل مجرم. قاله أبو السعود. وقال الآلوسي: والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة، لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول، بل متى كان المجرم أعظم جرما كان العفو عنه أحسن لانه أدخل في الكرم، وان كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر. اه وظاهر هذا ان حكم الشرع في هذا الاصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك

وأجاب الرازي عن الاشكال الموهوم بأربعة وجوه [أحدها] ان ماذكر في سؤال الله لعيسى علم منه ان قوماً من النصارى حكوا عنه ما هو كفر - وحاكي الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلهذا طلب المغفرة له

وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الالفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول، وهو انهم يدعون ألوهية المسيح ويعبدونه ويعبدون أمه، وعن حال من حكوه هم عنه، وهو انه رسول الله اليهم، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه، ويستلزم اما الكفر بالرسول واما الاخذ بما حكي عنه من الكفر

[الثاني] قوله «انه يجوز - على مذهبنا - من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار. لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذا ختم الكلام بقوله (فانك أنت العزيز الحكيم) يعني أنت قادر على ماتريد ، حكيم في كل ماتفعل لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية . وقوله ان الله لا يغفر الشرك(*) فنقول: ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب وليس في إسقاطه على الله مضرة فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع ، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام اهـ بحروفه

وهذا الوجه مخالف للمعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الاحاديث من عدة وجوه لا حاجة في هذا الموضع الى تفصيلها [1] وترجيح مذهب السلف وأهل الاثر بها على مذهب الأشاعرة في موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى ـ لا عليه ـ وتنزيهه عن ضدهما، ولا الى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق في افعاله بين الاضداد، بحيث يكون الضدان عنده في الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول: ان حاصل هذا الوجه ان عيسى عليه السلام يجيز ويستحسن الغفران للمشركين من قومه، بناء على انه حسن معقول في نفسه، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه في شرعه . وهذا يخالف نص قوله تعالى المتقدم في هذه السورة (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ـ وقال المسيح يابني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) ثم ان هذا الوجه يقتضي اختلاف دين الله الواحد ، في هذا الأصل من أصول العقائد، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على انها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله ويرضاه ، لان من جاء بها هو الذي خاطبه

---

*) كذا في نسختنا المطبوعة ولعل الاصل: وقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به) والا فهو حكاية لقول الله تعالى بمعناه

1) تقدم شيء من ذلك في ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى اصرهم والاغلال التي كانت عليهم

وأما الوجه الثالث من أجوبته فمبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ولو صح لقيل ان المعهود في القرآن أن تقرن المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبني على ما روي عن السدي مخالفا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره) يعني ان توفيتهم على الكفر وعذبتهم فانهم عبادك ولك ذاك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضاً ذاك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اه

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر، واطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب. ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الامر إلى الله عز وجل هو الحق المبين، وقد هدانا الله تعالى إليه تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبيين .

وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئا من الشفاعة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبدالله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في ابراهيم ﷺ [رب انهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فانه مني] الآية ، وقول عيسى عليه السلام [إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم] فرفع يديه وقال « اللهم أمتي أمتي » وبكى فقال الله عز وجل ياجبريل اذهب إلى محمد — وربك أعلم — فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال ـ وهو أعلم ـ فقال الله « ياجبريل اذهب إلى محمد فقل انا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمتي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : أنك لا تدري ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم - الى قوله - الحكيم) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقا » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذادون أي يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم فقيل هم الذين ارتدوا بعده عن الاسلام وقاتلهم أبو بكر وقيل هم المنافقون وقيل هم المبتدعة. (ومنها) حديث أبي ذر عند احمد والنسائي وابن مردويه أنه ﷺ قام بهذه الآية (إن تعذبهم فانهم عبادك) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال « اني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئا »

فهذه الاحاديث تدل على ان مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئا ، وفاقا لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ولسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، ووفاقا للآيات التي تنفي الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفي قبولها ، أو تقيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون)

بعد ماتقدم من تفويض عيسى أمر قومه الى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، في إثر تلك الاجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة مايقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتسأل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمه وذلك قوله عز وجل

﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أي قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب — وقيل بالبناء على الفتح — أي قال الله : هذا أي الذي قاله عيسى واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بيانا مستأنفا فقال

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الاولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهي

بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجثماني ، فان رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الابدية في نفسه، وفيما يترتب عليه من عطاياه تعالى واكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الاكرام مغتبطين به، اذلا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم اليه . وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه ، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان في كنف انسان والد أو استاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فان علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهناء وطمأنينة قلب ، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضي عنه ، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية :

قوم تخالجهم زهو بسيدهم والعبد يُزْهَى على مقدار مولاه

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضاء المرءوسين دائماً، لان منهم الظالمين الذين لا يوفون أحداً حقه وان كانوا راضين عنه. ورضوان أكرم الاكرمين يستلزم رضا من رضي هو عنه لانه يعطيه أضعاف ما يستحق ، وفوق مايؤمل ويرجو ، كما قال تعالى في سورة الم السجدة (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) ورضوانه تعالى فوق كل شيء كما قال في سورة التوبة بمعنى ما هنا (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم)

والفوز الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده أو مما يحول دونه . ـ وقال الراغب : الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . ـ فمعناه مركب من سلب وايجاب، كما يدل عليه قوله تعالى (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) واطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده ـ كما في الآية التي نفسرها وآية التوبة التي بمعناها وما يشابهها ـ مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية، كما يقال في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالغنائم منه : انه فاز ، وهو اذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال انه قد فاز ، واذا كان المهم في الفوز المعنى الايجابي يعدى بالباء فيقال : فاز بكذا ، واذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى بمن فيقال: فاز من الهلاك، قال تعالى (فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وانما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لانها مظنة الهلاك

والاشارة في قوله تعالى « ذلك الفوز العظيم » الى كل من النعيمين الجثماني والروحاني الذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل انه للثاني فقط ، والاول أصح لانه الأكمل ، ولان مثل هذا الاطلاق ورد في إثر اطلاق الجزاء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفا ، وفي إثر إطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان، وفي معناه مافي سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فان ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضله واحسانه ، وتوفيقنا لاسباب مرضاته .

ثم ختم حل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير ﴾ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لان يكون ختاما لمجموع مافي هده السورة . أما الاول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لايقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، وبسط الحجج على بطلان أقوال النصارى في نبيهم خاصة ، وسائرها في بيان أحكام الحلال والحرام، مع النص على إكمال الدين بالقرآن، وعلى وحدة الدين الالهي واختلاف الشرائع والمناهج للامم ـ ولما كان كل من ذينك القسمين في الاصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفّى عليهما بذكر جمع الله تعالى للرسل يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق، وتفويض أمرهم الى الله عز وجل ـ

لما كان ماذكر كما ذكر ناسب أن تختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وان ملك السموات والارض وما فيهن لله وحده، كما يدل عليه تقديم الظرف ـ وهو خبر المبتدإ ـ وقد اختيرت كلمة «ما» في قوله « وما فيهن » على « من » الخاصة بمن يعقل ، وهو الذي من شأنه أن يملك ، لان مدلولها أعم وأشمل ، وللاشارة الى أن يوم الجزاء الحق يستوي فيه من يعقل ومن لا يعقل، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لا حقيقة ولا مجازا ، ويدخل في ذلك المسيح

وأمه اللذين عُبدا من دون الله، فيتضمن الحصرُ التعريض بعبادتهما، والاتكال على شفاعتهما ، إذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) وغاية الامر انهما من عباد الله المكرمين (وقالوا: اتخذ الرحمن ولداً ـ سبحانه ، بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون * يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون* ومن يقل منهم: إني إلـه من دونه ـ فذلك نجزيه جهنم، كذلك نجزي الظالمين) صدق الله العلي العظيم

خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أجملت في غيرها اجمالا، وأكثرها في بيان شؤون أهل الكتاب ومحاجتهم. ونحن نذكر قارىء تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا ترتيب ورودها في السورة ، وجعلنا ذلك على قسمين :

﴿ القسم الاول ماهو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية ﴾

(١) أهم الاصول التي انفردت بها السورة ، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن ، وإتمام نعمته عليهم بالاسلام (راجع ص ١٥٤ ــ ١٦٧ ج ٦)

(٢) النهي عن سؤال النبي ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين اذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكاليف مثلا (راجع ص ١٢٥ ـ ٢٠٩ ج ٧)

وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمتين ان كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول بحيث يطالبون به في الدنيا ويسئلون عنه في الآخرة، كما فصلنا ذلك في تفسيرهما مع بيان الفرق بين الاحكام الدينية والدنيوية. وأما مادل

عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة ـ ومنه أكثر مااختلف أئمة العلم في دلالته ـ فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه في تفسير آية تحريم الخمر

(٣) بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني في الاعتقاد والهداية في الاخلاق والاعمال ، وأن التقليد باطل لا يتقبله الله تعالى ، كما صرح في الآية ١٠٧ (راجع ص٢٠٥ج٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة

(٤) بيان ان أصول الدين الالهي على ألسنة الرسل كلهم هي الايمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح فمن أقامها كما أمرت الرسل من أية ملة ـ من ملل الرسل كاليهود والنصارى والصابئين ـ فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم في الآخرة ولاهم يحزنون (ص٤٧٦ج٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة

(٥) وحدة الدين واختلاف شرائع الانبياء ومناهجهم فيه

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الالهية (ص٤١٠ج٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من حيث كونه رسولا إلا التبليغ . وإن من حجج رسالته أنه بين لاهل الكتاب كثيراً مما كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان (أحدهما) ماضاع منه قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بناء على الاصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به بانزاله فيها (وثانيهما) ماكانوا يكتمونه من الاحكام اتباعا لاهوائهم مع وجوده في الكتاب كحكم رجم الزاني ، وقد بينا كلا من القسمين في موضعه من هذه السورة ولولا ان محمداً الاميّ مرسل من عند الله لما علم شيئا من هذا ولا ذاك

(٨) عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم من الناس أن يضروه أو يقدروا على صده عن تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم أيضا وكم حاولوا قتله فأعياهم وأعجزهم (ص٤٧٣ج٦)

(٩) بيان ان الله أوجب على المؤمنين اصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها ، وانه لايضرهم من ضل من الناس اذا هم استقاموا على صراط الهداية ، أي لا يضرهم ضلاله في دنياهم لان الله تعالى لايجعل له سبيلا عليهم ، ولا يضرهم في أمر دينهم وآخرتهم لان الله تعالى لم يكلفهم اكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلقوا

لهم الهداية خلقا ، وإنما كلفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم بإقامة دين الله تعالى، في الاعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١٠) تأكيد وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم وتعليله ذلك بأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه

(١١) نفي الحرج من دين الاسلام (ص٢٥٨و٢٦٩ج٦)

(١٢) تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والاسراف في الطيبات (ص٨٨ج٦و١٧-٣٢ج٧)

(١٣) قاعدة إباحة الاضطرار للمحرم لذاته فيما يضطر اليه كالطعام ومنه أخذ الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص١٦٧ ج٦)

١٤) قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما . وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحريم في الطعام وغيره يدل على تعليل الاحكام الشرعيه بالحكم والمصالح ، وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل ص١٢٢ج٧)

وما كان تعليل الاحكام وبيان حكمتها وفائدتها إلا لاجل توخيها ـ كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة واقسام لشهداء اليمين ، وانك تجد الذين يجهلون ذلك لاعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبديا محضاً لا يستلزم النظافة فعلا ولا قصداً ،وزعموا أن تحريم الخمر تعبدي لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم ان الخمر ماكان من عصير العنب خاصة ، فما القول في فهمهم لسائر الاحكام؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيهما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للاعداء على الاصدقاء ، وتأكيد وجوب العدل في سائر الاحكام والاعمال (ص ٢٧٦ و ٢٨٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٢٠ ج ٦)

(١٧) الامر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الاسلامية ، وهي ان الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الاحوال ، فلم يقيدهم في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الاحوال والعرف كتحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراما ولم يحرم حلالا مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو جائز

(١٨) ايجاب التعاون على البر والتقوى ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية وتحريم التعاون على الاثم والعدوان

(١٩) بيان ان الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس في أمر دينهم ودنياهم ، فهو جعل تكويني باعتبار وشرعي باعتبار آخر ، وهو يدل على علمه الواسع المحيط بالاشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة في موالاتهم من دون المؤمنين خوفا أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم (ص ٤٢٣ و ٤٤٤ ج ٦)

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد ان يطهر الناس ويزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمول الطهارة في آية الوضوء لطهارة الظاهر والباطن وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة المعنى كما أشرنا اليه في المسألة الرابعة عشرة ، فيجب أن يتحرى بأداء ما ورد به الشرع ما تتحقق به الحكمة منه . ويدل على أن الوسوسة في الطهارة مذمومة مخالفة لنص الشرع ومقصده

(٢٢) تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه وبيان ما حرم منه لكونه خبيثا في ذاته كالميتة وما في معناها والخنزير وما حرم لسبب ديني كالذي يذبح للاصنام .

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر ، والميسر وهو القمار ومنه ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الاحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود المحاربين الذين يفسدون في الارض ، ويخرجون على أئمة العدل ، وحد السرقة وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وإيمان الامناء والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضاياها وشهادة غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والاشهاد ، وإننا بعد الاطالة في تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الامر بالتقوي في عدة آيات من هذه السورة تدخل في حكم الكثرة . لان صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وإنما يرجى بتكرار الامر بها في كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة الى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعليله ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصدق في الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

﴿ القسم الثاني ﴾

(ماورد من الأخبار والحجاج والاحكام في شأن أهل الكتاب)

من الآيات في هذا القسم مانزل في شأن أهل الكتاب عامة ومنه ماهو في أحد الفريقين خاصة . فمن المشترك وصفهم بالغلو في دينهم المستلزم للتعصب الضار ، وباتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالغرور في دينهم وزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك نقضوا ميثاق ربهم ونسوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به على ألسنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم ، وقد فند دعواهم أنهم أبناؤه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريبا وبين الله لهم حقيقة الامر

وهي أنهم بشر ممن خلق الله ، لا مزية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم، لان البشر انما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والاخلاق الكريمة والاعمال الصالحة، لا بالنسب والانتماء الى الانبياء والصالحين وان كانوا مخالفين لهم في هدايتهم

وذكر من جزائهم على سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وان ذلك يدحض دعواهم انهم أبناء الله وأحباؤه ، ودعاهم كافة الى الاسلام ، والايمان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض مازادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الاعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح ماهو حجة على الفريقين، وبين ان الكتابين أنزلا نوراً وهدى للناس، وانهم لو كانوا أقاموهما لكانوا في أحسن حال، ولسارعوا الى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصدقا لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما ، ومكملا لدين الانبياء جميعاً ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الاشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزؤاً ولعباً في جملته وفي صلاته، ووالوا عليه المناصبين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء في اليهود خاصة نعياً عليهم وبيانا لسوء حالهم – أنهم نقضوا ميثاق الله الذي أخذه عليهم في كتابهم ونسوا حظا عظيما مما ذكروا به، وحرفوا الكلم عن مواضعه، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها، وحكموا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب ، والخيانة والمكر . والكذب وقول الاثم، والمبالغة في سماع الكذب وأكل السحت، والسعي بالفساد في الارض، وفي ايقاد نار الفتن والحرب. وانهم كانوا يقتلون الانبياء والرسل بغير حق. وتمردوا على موسى إذ أمرهم بدخول الارض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بالتيه في الارض، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين، حتى انهم يوالون عليهم المشركين، بسبب ماورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر انه عاقبهم على

ذلك كله باللعن على ألسنة الرسل، وبالغضب والمسخ . وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم، ومن المعلوم انها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم. ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء مايعملون) وبينا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود للمسلمين في الشام والاندلس لمدهم فيهم على النصارى الظالمين لهم

ومما جاء في النصارى خاصة انهم نسوا - كاليهود - حظا مما ذكروا به ، وانهم قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة، ورد عليهم هذه العقيدة بالادلة العقلية، وببراءة المسيح منها ومن منتحليها يوم القيامة، وبين لهم حقيقة المسيح وانه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما ايده به من الآيات، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان ، وبين انهم أقرب الناس مودة للمؤمنين ، (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون) فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع

وجملة الآيات الواردة في أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربيّ الاميّ الذي لم يقرأ شيئاً من تلك الكتب ، على ان تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل المنقول عنه ، وانما هي فوق ذلك تحكم لهم وعليهم وفيهم وفي كتبهم حكم المهيمن السميع العليم

أحكام السورة الخاصة باهل الكتاب

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر - ولاسيما الذين ناصبوا الاسلام العداء عند ظهوره - بأشد الاحكام وأقساها. ولكنه تنزيل من حكيم حميد ، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مؤاكلتهم، وتزوج نسائهم، وقبول شهادتهم، والعفو والصفح عنهم، وهذه الاحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والغدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم (راجع ص ١٩٥ ج ٦)

وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها،

كما بيناه في تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وبعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال : حججت فدخلت على عائشة فقالت لي ياجبير تقرأ المائدة؟ قلت نعم . فقالت أما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه ، وروى أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عبدالله بن عمرو قال : آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح وقد تقدم في آخر تفسير سورة النساء بعض ماورد في آخر مانزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات ، وكان كل يروي ماوصل اليه علمه ، والله أعلم

﴿ تم تفسير سورة المائدة ﴾

﴿ يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقني الله تعالى لاتمام تفسير هذه السورة في أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها في مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء اني أكتب التفسير لينشر في مجلة المنار فتارة أفسر في الجزء منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة في عدة أجزاء وقد يمر شهر أو أكثر ولا أكتب في التفسير شيئا ، واسأل الله تعالى أن يوفقني لاتمام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة في الوقت وأن يؤيدني فيه بروح من عنده ﴾

سورة الانعام — ٦

(وهي السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين — وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل — و١٦٦ عند البصريين والشاميين و١٦٧ عند الحجازيين)

هي مكية ـ قيل إلا اية واحدة هي قوله تعالى « ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة » فانها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة ـ وقيل إلا آيتين نزلتا في المدينة في رجل من اليهود قال : ماأنزل الله على بشر من شيء ، فنزل فيهم « وماقدروا الله حق قدره إذ قالوا ماأنزل الله على بشر من شيء » الآيتين ـ رواه أبو الشيخ عن

الكلبي وسفيان - وقيل هما (قل تعالوا أتل ماحرم ربكم) الخ الآيتين ، رواه اسحاق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين فانه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة ، وأما (قل تعالوا) الآيتين فمعناهما من موضوع السور المكية، وهما متصلتان بما عدهما، وقيل ان الآية الثالثة بعدهما مدنية أيضاً ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريبا - وقيل إلاست آيات (وما قدروا الله حق قدره) إلى آخر الآيتين بعدها و(قل تعالوا) إلى آخر الآيتين بعدها . وهذا جمع بين الاقوال السابقة كلها

وقال السيوطي في الاتقان : قال ابن الحصار استثنى منها تسع آيات ولا يصح به نقل خصوصا مع ماقد ورد أنها نزلت جملة (قلت) قد صح النقل عن ابن عباس باستثناء (قل تعالوا) الآيات الثلاث كما تقدم . والبواقي (وماقدروا الله حق قدره) لما أخرجه ابن أبي حاتم انها نزلت في مالك بن الصيف ، وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) الآيتين - نزلتا في مسيلمة، وقوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) وقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) اه

أقول قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أوقبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها في الواقعة منها فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة، وكثيراً ما كان يقول صحابي ان آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في اثبات هذا الامر أو حكمه أو دالة عليه فيظن الراوي عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الامر والصحابي لا يريد ذلك، وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزركشي ، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سور مدنية خلاف الاصل فالمختار عدم قبول القول به إلا اذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال ، وانا لم نرهم صححوا مما رووه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المكية ولعلهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ماقالوا

وأما ماروي في نزول الانعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين

عن غير واحد من الصحابة والتابعين - في الاتقان أنه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس ، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعا وعن مجاهد وعطاء ، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت يشيعها سبعون الف ملك إلا أثر مجاهد فانه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي فهذه شواهد يقوي بعضها بعضا ، ثم نقل عن ابن الصلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال: ولم نر له إسناداً صحيحا وقد روى ما يخالفه فروي أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها فقيل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك اه . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجوه أيضا عمن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعا وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلي المرتضي فكثرة الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا للهوى فتكون موضوعة ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لابد أن يكون لها أصل صحيح

ونقول انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر «نزلت علي سورة الانعام جملة واحدة يشيعها سبعون الف ملك» وانما مراد ابن الصلاح بذلك ما روي من استثناء بعض الآيات وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة وروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال انها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس [والاستثناء معيار العموم] وإذ كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فان نص عبارته :سورة الانعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة (قل تعالوا أتلُ) إلى تمام الآيات الثلاث اه فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروى الحديث فانه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، وانما روي

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأي من روى هو عنه وان يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذي عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحا فقصاراه أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة، فبطل بذلك ماقد يتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطول ولا سور المئين جملة واحدة لان ما اشتهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من المفصل [وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف في الاشهر] وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قريش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبو لهب تبت يداك سائر اليوم ألهذا دعوتنا ؟ فانزل الله عزوجل (تبت يدا أبي لهب) السورة وانما يروي ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلا إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر في الفتح بان روايتهما لنزول آية (وأنذر عشيرتك) مرسلة وكلتاهما في البخاري

وقد مال السيد الآلوسي في روح المعاني إلى القول بضعف ماورد في نزول الانعام جملة واحدة ونقل عن الامام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بانه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الامر الفلاني مع أنهم يقولونه ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق

ويمكن أن يدفع الاشكال (أولا) بانه لم يقل أحد بان لكل آية من آيات هذه السورة سببا وإنما قيل ذلك في زهاء عشر من آياتها (وثانيا) أن ما قيل في أسباب نزول تلك الآيات بعضه لايصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة وإنما قالوا إن آية كذا نزلت في كذا أو في قول المشركين كيت وكيت وهذا هو الاكثر فاذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والاقوال مبينة حكم الله فيها وهذا لاينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة

وقال الامام الرازي في أول تفسيره لهذه السورة قال الاصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة ـ أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة ، والثاني أنها

شيعها سبعون ألفا من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين، وذلك يدل على أن علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا فانزال مايدل على الاحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما مايدل على علم الاصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي . اه

ومراده بالاصول عقائد الدين وانما يجب تعلمها على طريقة القرآن ، لا على طريقة المتكلمين، فلاسفة اليونان. ولم يذكر في الكلام عن السورة في أولها مانقله عن الآلوسي فلعله ذكره في أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » اذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والاصوليين والمنطقيين فانما ينصرف اليه وفي فتح البيان: قال القرطبي :قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضي انزالها جملة واحدة لانها في معنى واحد من الحجة وان تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين اه

مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة ، ومن حكمته أن في ذلك عونا على تلاوته وحفظه ، فالناس يبدءون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول الى المئين فالمثاني فالمفصل (* أنفى للملل وأدعى الى النشاط ، ويبدءون بحفظه من آخره لان ذلك أسهل على الاطفال ، ولكن في كل قسم من الطول والمئين والمفصل تقديما لسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في الصور ، أي مقدار الطول والقصر ،

*) قالوا ان السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة، وان سور المئين ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريبا منها والمثاني ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت مثاني لانها ثانية المئين او لانها تثنى وتعاد كثيرا في التلاوة — وسميت الفاتحة المثاني لهذا المعنى أيضا — وسمي المفصل مفصلا لكثرة الفصل بين سوره وتقدم تحديده

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى وهي بعد الفاتحة التي لايراعى مناسبتها لما بعدها وحده ، اذ هي فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الاربع مدنية وبينها من التناسب في الترتيب ما بيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الانعام والاعراف المكيتان ، وبعدهما سورتا الانفال والتوبة المدنيتان، ويقعان في أوائل الربع الثاني من القرآن، وما بعدهما من سور النصف الاول من القرآن كله مكي، وسور الربع الثالث كلها مكية أيضا الا سورة النور فانها مدنية والا سورة الحج فهي مختلف فيها والتحقيق انها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التي تقرأ كثيراً في الصلاة. فينبغي بيان مناسبة جعل سورتي الانعام والاعراف بعد الاربع المدنية الاولى وقبل السورتين المدنيتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الانعام للمائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لاصول الاسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العمليه ، وبيان الخلق والتكوين ، وبيان أحوال أهل الكتاب والمشركين والمنافقين في دعوة القرآن ، ومحاجة الجميع، وبيان أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجية والسور الطول التي بعدها متممة لما فيها فالثلاث الاولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب، ولكن البقرة أطالت في محاجة اليهود خاصة ، وسورة آل عمران أطالت في محاجة النصارى في نصفها الاول ، وسورة النساء حاجتهم في أواخرها ، واشتملت في أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل في سورة البقرة، ثم أتمت سورة المائدة محاجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الاهم المقدم في الدين ، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشركين ، قدمت السور المشتملة على محاجتهم بالتفصيل ، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محاجة المشركين بالتفصيل، وتلك سورة الانعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهي متممة لشرح ما في سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد ، وجاءت سورة الاعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى في الانبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم ، وهي حجة على المشركين وأهل الكتاب جميعا ولكن سورة الانعام فصلت الكلام في ابراهيم الذي ينتمي اليه العرب وأهل الكتاب في النسب والدين ، وسورة الاعراف فصلت الكلام في موسى الذي ينتمي اليه أهل

الكتاب ويتبع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام

ولما تم بهذه الصورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الالهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الاحكام ولاسيما أحكام القتال والمنافقين، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء، فكانت سورتا الانفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والانعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب والانعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين، ومن التناسب بينهما في الاحكام أن سورة الانعام قد ذكرت أحكام الاطعمة المحرمة في دين الله والذبائح بالاجمال، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل - وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم - ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الانعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقا. ثم رجعت الى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني ما نصه:

« ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء انها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه (وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة انه تعالى لما ذكر في آخر المائدة (لله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه مافيهن، ثم ذكر عز اسمه انه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث، وانه جل جلاله منشيء القرون قرنا بعد قرن، ثم قال تعالى (قل لمن ما في السموات) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان، ثم قال عز من قائل (وله ما سكن في الليل والنهار) فأثبت انه جل وعلا ملك جميع المظروفات

لظرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيهن من النيرين والنجوم وفلق الاصباح وفلق الحب والنوى وانزال الماء واخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات الى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيهن

« وذكر عليه الرحمة وجهاً آخر في المناسبة أيضاً وهو انه سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ وذكر جل شأنه بعده (ماجعل الله من بحيرة) الخ فأخبر عن الكفار انهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه ، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الايجاز ـ سبق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم الى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة ، فكانت هذه السورة شرحا لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الاجمال وتفصيلا وبسطا وإتماما واطنابا ، وافتتحت بذكر الخلق والملك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته إباحة ومنعا وتحريما وتحليلا ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه ،

« ولهذه السورة أيضاً اعتلاق من وجه بالفاتحة لشرحها اجمال قوله تعالى (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها اجمال قوله سبحانه (الذي خلقكم والذين من قبلكم) وقوله عز اسمه (الذي خلق لكم مافي الارض جميعا) وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا (والانعام والحرث) وقوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) الخ ، وبالنساء من جهة مافيها من بدء الخلق والتقبيح لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات ، وبالمائدة من حيث اشتمالها على الاطعمة بأنواعها .

« وقد يقال انه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الاسفرايني ان في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث ان فيها إبطال ألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافترائهم الباطل

« هذا — ثم انه لما كانت نعمه سبحانه و تعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العد ، إلا أنها ترجع إجمالا إلى إيجاد و إبقاء في النشأة الاولى و إيجاد و إبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى الايجاد الاول وفي الكهف إلى الابقاء الاول وفي سبأ إلى الايجاد الثاني وفي فاطر الى الابقاء الثاني ـ ابتدئت هذه الخمس بالتحميد ؛ ومن اللطائف أنه سبحانه و تعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتتحة بالتحميد » اه وستعلم ما فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ، ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ، ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ (٣) وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد ، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحاجة المشركين فيها ، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن ، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث ، والثالثة والرابعة سبأ وفاطر وهما آخر الربع الثالث ، وليس في الربع الرابع سورة مفتتحة بالحمد . وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منهما سمي نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية . وفي الثالثة بخلق السموات والارض وبحمده تعالى في الآخرة وبصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يعرج

فيها — والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولي أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء والتي تعرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل في الاولى (الانعام) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من اثبات التوحيد والرسالة والبعث

﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ﴾ الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجميل — كما تقدم شرحه في سورة الفاتحة — واسناد الحمد الى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمنا به ويكون حامداً لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة انشاءاً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءاً منه تعالى ، وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أثنى سبحانه على نفسه بما علم به عباده الثناء عليه . فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثابت له بالاستحقاق ، وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والامداد . فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوبا فالكمال الاعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور

أما خلق السموات والارض فمعناه ايجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيراً منها فوقنا وهذا العالم الذي نعيش فيه ايجاداً مرتبا منظما . وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعا

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى ايجادهما لان هذا هو معنى الجعل المتعدي إلى مفعول واحد وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشاف: جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صيّر كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئا ، أو نقله من مكان الى مكان ومن ذلك (وجعل منها زوجها ، وجعل الظلمات والنور) لان الظلمات من الاجرام

المتكاثفة والنور من النار (وجعلناهم أزواجا[1] أجعل الآلهة إلها واحداً) اه وقد أخذه الرازي من غير عزو وزاد عليه قوله : وانما حسن لفظ الجعل هنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر .اه وقال أبو السعود والجعل هو الانشاء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له ـ كما في الآية الكريمة ـ وللتشريعي أيضاً كما في قوله تعالى (ماجعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه ، وفيه كلام آخر فيما يلابس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (٥: ١٠٠ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) ان الجعل فيها خلقي تكويني وأمري شرعي معا . وقد بين الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجعل فكانت خمسة فليراجعها في مفرداته من شاء .

والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور ، لاعدم النور ـ أي فقده ـ كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قولهم ان الظلمة هي الاصل كما سيأتي ، قال الراغب الظلمة عدم النور ، وقال النور الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الاجسام النيرة ، ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا محل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، وهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى .على ان بيان حقيقته العلمية من أعسر الامور ، وكثيراً ماكان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب مانعرفه به للجمهور أن نقول هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الاجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار

والنور قسمان حسي صوري وهو مايدرك بالبصر ، ومعنوي عقلي أو روحي وهو مايدرك بالبصيرة ، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن ، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام ، كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوبل بها بين النور والظلام سواء

---

١) في الاصل: وجعلناكم أزواجا. ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم ازواجا) فصححناه بأقرب مايحتمله لان الكلام في الجعل

كان ذلك في الحسي أو المعنوي ، بل لم يذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعا ، وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعددت مصادره ولكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الاجسام غير النيرة وهي كثيرة جداً ، وكذلك النور المعنوي شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئي من جزئياته ، ويقابل كلا منهما ظلمات متعددة ، فالحق واحد لا يتعدد والباطل الذي يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتعدد والضلال الذي يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشرك في الالوهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه — وفضيلة العدل وما يقابلها من أنواع الظلم . وقد بينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة

وقدمت الظلمات في الذكر على النور لان جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخانا مظلما — أو سديما كما يقول علماء الفلك — ثم تكونت الشموس بما حدث فيها من الاشتعال من شدة الحركة كما يقولون ، ويشير اليه أو يؤيده حديث عبدالله بن عمرو عند أحمد والترمذي « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره — وفي رواية ثم ألقى عليهم من نوره — فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل » والظاهر أن هذا النور هو المعنوي من حيث انه مشبه بالنور الحسي في تكوينه . وأما حديث عائشة عند مسلم « خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم » فالظاهر أن النور فيه هو الحسي ، ولا يقتضي ذلك أن نرى الملائكة كما نرى النور فالفرق بين الشيء وما خلق منه أصله عظيم كما نراه في أنفسنا . ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذي نراه بأعيننا

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوي أظهر ، فان نور العلم والهداية كسبي في البشر ، وما كان غير كسبي في ذاته كالوحي فتلقيه كسبي وفهمه والعمل به كسبيان ، وظلمات الجهل والاهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يولد رسولا وانما يؤتى الرسالة اذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يولد عالما ولا الفاضل فاضلا « انما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون)

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال الكفر والايمان. وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية «خلق الله السموات قبل الارض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار» الخ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال نزلت هذه الآية في الزنادقة ... قالوا إن الله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئا قبيحا وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فانزل الله فيهم هذه الآية وأخرج أبو الشيخ عنه أيضا أن قوله تعالى (خلق السموات والارض) رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى وقوله (وجعل الظلمات والنور) رد على المجوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المدبران — وقوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) رد على مشركي العرب ومن دعا دون الله إلها

وجملة القول أن بعضهم قال بان المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسي وبعضهم قال بما يقابل ذلك ، وفي القول الاول رد على المجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ربين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة وهو خالق الشر ويجوز الجمع بين إرادة الحسيّ والمعنوي من كل من اللفظين وقال الواحدي: الاولى حمل اللفظين عليهما — واستشكله الرازي لانه مبني على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه اذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كما هنا والتعبير بالجعل دون الخلق يلائم هذا فان الجعل يشمل الخلق والامر — أي الشرع — كما تقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به فجعل الدين شرعه، والقرآن انزاله والرسول ارساله والعلم والهدى تهيئة أسبابهما

وقدم ذكر خلق السموات على خلق الارض لانه أعظم وأشرف وقيل لانها خلقت قبل الارض كما ذكر عن قتادة آنفا والاول أظهر وفي الثاني خلاف معروف

﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة [الحمد لله] أو على جملة «خلق السموات والارض» وقد عطفت بثم الدالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه لافادة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم للاله الحقيق بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوي والسفلي وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية ، والهادي لما فيه من النور الذي يهتدي به الموفقون في كل ظلمة منها كأنه قال: وهم مع ذلك يعدلون به غيره أي يجعلونه عدلا له أي عديلا مساويا له في كونه يعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع ، فهو بمعنى يشركون به ويتخذون له أنداداً ، وقيل يعدلون بافعاله عنه وينسبونها إلى غيره ممن لم يجعله سبباً لتلك الافعال كالمعبودات التي ينسبون اليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه وأدنى من هذا أن تنسب الى الاسباب مع نسيان فضل الله الذي سخر لهم تلك الاسباب ، وإنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد ، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره ، من قولهم عدل عن الشيء عدولا إذا جار عنه وانحرف ، ومال الى غيره وانصرف

﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون﴾

هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بما دل على حمده وتوحيده الى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره في العبادة يذكرهم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث ، وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذي يخالطه الماء فيكون كالعجين وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كما خلق أصول سائر الاحياء في هذه الارض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتي بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين ، فبنية الانسان مكونة من الغذاء ومنه ما في رحم الانثى من جراثيم النسل وما يلقحه من ماء الذكر فهو متولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء من نبات الارض أو من لحوم الحيوان المتولد من الارض فمرجع كل إلى النبات وإنما النبات من الطين ومن تفكر في هذا ظهر له ظهوراً جليا أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه إذا هو أمات هذه الاحياء بعد انقضاء آجالها التي قضاها لها في أجل آخر يضربه لهذه الاعادة بحسب علمه وحكمته

والاجل في اللغة هو المدة المضروبة للشيء أي المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضربه للشيء وعلى القيام بالشيء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الامر قولا كان ذلك أو فعلا — كما قال الراغب — مثال الاول أن شعيبا عليه السلام قضى أجلا لخدمة موسى له ثماني سنين وأجلا آخر

اختياريا سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى (فلما قضى موسى الاجل وسار بأهله) الآية - وذلك قضاء فعلي . والقضاء قد يكون نفسيا كان يضرب الانسان في نفسه أجلا لعمل يعمله بأن يكون في نهار أو ساعة من نهار ، ويعد هذا من القضا القولي ، لانه من متعلق الكلام النفسي - على أن الكلام انما يكون على مقتضى العلم - وقد يقضيه ويفصل فيه كتابة فالقضاء القولي يشمل الكلام النفسي وماهو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك

وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجلين — أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهي بموت ذلك الفرد — وأجلا لاعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذي ينقضي بقيام الساعة وقيل غير ذلك : جاء في تفسير الحافظ ابن كثير في تفسير الاجلين مانصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلا » يعني الموت « وأجل مسمى عنده » يعني الآخرة . (وعزاه أيضاً الى ١٠ من التابعين) وقول الحسن في رواية عنه : « ثم قضى أجلا » وهو ما بين أن يخلق الى أن يموت « وأجل مسمى عنده » وهو ما بين أن يموت الى أن يبعث - هو يرجع الى ماتقدم وهو تقدير الاجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدير الاجل العام هو عمر الدنيا بكمالها ثم انتهاؤها وقضاؤها وزوالها والمصير الى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلا » يعني مدة الدنيا « وأجل مسمى » يعني عمر الانسان الى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا (وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار) الآية [1] وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلا » يعني النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع (أي الروح) الى صاحبه عند اليقظة « وأجل مسمى عنده » يعني أجل موت الانسان . وهذا قول غريب . انتهى ماأورده ابن كثير . وهذا القول الذي استغربه مأخوذ من قوله تعالى في سورة الزمر (الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى أجل مسمى) ولكن الاجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفي الاول

١) تتمة الآية وهو محل الشاهد (ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم)

وهو النوم أحلاء، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآتية وآية الزمر وغيرهما كقوله في سورة النمل (ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا)

هذا وان من تتبع ذكر الاجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هود ١١ : ٣ والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ١٢٩ والعنكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر ٤٢:٣٩ وغافر ٤٠ ٦٧ ونوح ٧١ : ٤ وقد ذكر بعضها آنفا . فاذا عد هذا مرجحا يتسع مجال تأويل الاجل الاول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى ، فيحتمل ماتقدم من أنه النوم وغير ماتقدم من الاقوال التي قالها مفسرو الخلف ومنها ماعزاه الرازي الى حكماء الاسلام من « ان لكل مسلم أجلين أحدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا من العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه الى الوقت العلاني، وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المعضلة » اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد ، ومنها قول أبي مسلم إنه ما انقضى من آجال الامم الماضية . والمسمى عنده أجل من يأتي من الامم لانه لا يزال غيبا

ومعنى مسمى عنده أي لا يعلمه غيره ، كذا قالوا وهذا انما يظهر اذا أريد بهذا الاجل الساعة أي القيامة ، لانها هي التي لم يطلع عليها ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا . وأما اذا أريد به الموت فالاظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والارض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ الروح في الجنين كما ثبت في حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد » فمعنى العندية اذاً اختصاص ذلك بالعالم العلوي الذي لا يصل اليه كسبنا ، فهي عندية تشريف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعلم الالهي بالشيء لا تقتضي الجبر ولا سلب اختيار العبد ، كما بيناه في مواضع كثيرة

وقوله تعالى « ثم أنتم تمترون » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » في دلالته على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الاله القدير الذي خلقكم وقدر آجالكم فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقي لاستبعاد البعث

وجها ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث – وهو الواقع – فمثله انكم لا ترون مثلا لخلق أصلكم وحدكم الاول من تراب ولا لخلق غيركم من أنواع الحيوان ، فان التولد الذاتي لا يقع في هذه الازمان ، خلافا لما كان يتوهمه علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكهة والجبن والفيران

﴿ وهو الله في السموات وفي الارض ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والارض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب . قال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩ : ٦١ ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) ومثلها في سورة الزمر (٣٩:٣٩) وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث – راجع من آية ٨٠ الى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ الى ٧٠ من سورة النمل . فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها . فمعنى الآية أن الله تعالى هو الله تعالى المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السموات والارض ، كما تقول ان حاتما هو حاتم في طيّ وفي جميع القبائل – أي هو المعروف بالجود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم ، وان فلانا هو الخليفة في مملكته وفي جميع البلاد الاسلامية . وفي معنى هذا قوله تعالى في أواخر الزخرف (٤٣ : ٨٤ وهو الذي في السماء إلـه وفي الارض إلـه وهو الحكيم العليم) الخ الآيات ، وجعل بعضهم المعنى الاشتقاقي في الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعوّ ، وهذا هو معنى «الإلـه» وهو داخل في مفهوم الاسم الاعظم ، والمعنى على هذا : كمعنى آية الزخرف أي وهو المعبود أو المدعوّ في السموات والارض . وقال الحافظ ابن كثير إنه الأصح من الاقوال ، وفي الآيات وجوه أخرى : فمنها انه المعروف بالالهية أو المتوحد بالالهية فيهما – ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم . وقيل إن «في السموات وفي الارض» متعلق بما بعده وفيه إشكال نحوي واشكال معنوي

وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السموات والارض ، ومنه أخذوا قولهم انه في كل مكان ، والله أعلى وأجلّ مما قالوا فهو بائن من خلقه غير حالّ فيه كله ولا في جزء منه ، وما صح من إطلاق كونه في السما ليس معناه أنه

حالّ في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وانما هو إطلاق لاثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كمثله شيء .

وأما جملة ﴿يعلم سركم وجهركم﴾ فهي تقرير لمعنى الجملة الاولى لان الذي استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده ، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى: هو يعلم سركم وجهركم، أو خبر ثان قيل أو ثالث ﴿ويعلم ماتكسبون﴾ من الخير والشر فيجازيكم عليه

---

(٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة الى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الالوهية، وأرشدت الى دلائل البعث والى انها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه، وبينت الثالثة ان الله تعالى المتصف بالصفات التي يعرفونها ولا ينكرونها هو الله في عالمي السموات والارض ، المحيط علمه بكل شيء ، فلا ينبغي أن يتخذ معه إله فيهما . ولكن المشركين جهلوا ذلك فجوزوا أن يكون غير الرب إلها وعبدوا معه آلهة أخرى، فبين لهم الوحي الحق في ذلك وان الله الذي يعترفون بأنه هو رب السموات والارض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة الى سبب عدم اهتدائهم بالوحي، وأنذرتهم عاقبة التكذيب بالحق، ويتلو ذلك في الآيات التي بعدهن كشف شبهاتهم على الوحي وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام، فيكون الكلام في أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له . قال عز وجل :

﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الاولى من البينات على التوحيد ، ولا بما ذكر في الثانية على البعث ، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الارض ، المحيط علمه بالسر والجهر وكسب العبد ، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن ، المرشدة إلى آيات الاكوان ، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات ، وذلك انهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم — ولا يقدر عليها غيره — إلا كانوا معرضين عنها ، غير متدبرين لمعناها ، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيهتدوا به . وأصل الاعراض التولي عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولي المدبر عنه . أي فهم لهذا الاعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الاعجاز العلمي واللفظي يظلون معرضين عن الآيات الكونية الدائمة الدالة على ان هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالالوهية وحده ، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواه ، لان الربوبية والالوهية متلازمتان . فالآيات الدالة على ان الرب واحد دالة أيضاً على انه هو الاله وحده ، ولولا اعراضهم عن الآيات المنزله والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم ، وجموداً على التقليد من دهمائهم ، وهو المانع من النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظير الاستدلال في الاستدلال ، فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدال ، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناه ، والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق — كقوله تعالى (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال ، وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً ، وآية في أول سورة الانبياء وهي (٢١:٢ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم)

وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيده . وإضافة الآيات إلى الرب تفيد أن انزاله الوحي وبعثه للرسل وتأييدهم وهدايته للخلق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أي بمقتضى كونه هو السيد المالك المربي لخلقه المدبر لأمورهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره – فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسله ، يجهلون قدر ربوبيته ، وكنه حكمته ورحمته . وقيل ان المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة ، وهو ضعيف فان هذه لا يكاد يعبر عنها بالاتيان ، لانها ماثلة دائما للبصائر و للابصار ، وانما يعبر بالاتيان عن آيات الوحي التي تتجدد وعما يتجدد مثلها من المعجزات ومصدق الاخبار بالغيب ، كالاخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة . مثال ذلك آيتا الانبياء والشعراء المشار اليهما آنفا وقوله تعالى (أولم تك تأتيكم رسلكم بالبينات * وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها * أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله)

ولما بين أن شأنهم الاعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رسله رتب عليه قوله ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ أي فبسبب ذلك الشأن الكلي العام – وهو استمرارهم على الاعراض عن النظر في الآيات – قد كذبوا بالحق الذي جاءهم ما جاءهم لم يتريثوا ولم يتأملوا ، وانما كذبوا ما جهلوا ، وما جهلوا إلا لانهم سدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذي كذبوا به هو دين الله الذي جاءهم به خاتم رسله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وقد دعاهم أولا عثل هذه السورة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة ، وانما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله وأكمل الله به النعمة . والحق في أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، أو الامر الثابت المتحقق بنفسه ، فهو كلي له جزئيات كثيرة ، وكلما أطلق في مقام يعرف المراد منه بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق في القرآن بمعناه اللغوي المطلق وعلى الباري تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مضافا إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) . وقوله (ولا يدينون دين الحق)وأطلق بمعان أخرى تفهم من السياق في كل موضع – فالاظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين في القرآن ، وروي عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفي مثله من سورة (ق) ولا فرق بينه وبين ماقبله في المعنى ، فان تكذيبهم بالدين الذي نزل به القرآن هو عين

التكذيب بالقرآن الذي نزل بهذا الدين ، ولكن الاظهر في توجيه اللفظ والتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية ان يقال. ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة باعجازه على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشرائع والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذي أنزل القرآن لبيانه وهو تلك المعاني التي هي دين الله عز وجل. واذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى انهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو السعود ، بضرب من التكلف المعهود ، وقد تخرج على القول بأن فاء السببية أي بمعنى لام العلة تدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها، وفي هذا القول مقال وفي التخريج عليه ما لا يخفى من الضعف ، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التي شأنهم الاعراض عنها هي دلائل الاكوان أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ في تقدير الربط : ان كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذي تحدوا به ، فعجزوا عن الاتيان بسورة من مثله .وقد علمت أن المختار في الآيات الاول، وقيل ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبري . وقيل الوعد والوعيد

﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ أي فعاقبة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الاخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الانباء ما في القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واظهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم ، وخذلانهم في الدنيا ثم بهلاكهم في الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائله ما نزل بهم من القحط ، وما حل بهم في بدر ، ثم تم ذلك في يوم الفتح . وقد دلت الآية على ما جاء مصرحا به في سور أخرى من استهزاء مشركي مكة — والكلام فيهم — بوعد الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسله، ولا حاجة الى تقدير ذلك في الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائع ايجاز القرآن، وقد تكرر في القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسل وبما جاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء في آيات وبيان نزول العذاب

بهم في آيات أخرى كقوله (وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) وهو في سورة هود والنحل والانبياء والزمر وأكثر الحواميم

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسويف، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس، وذلك قوله تعالى (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين * فقد كذبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون) وقد حذف هنا مفعول كذبوا، وذكر السيد الآلوسي في روح المعاني تعليل ذلك بما نصه: وفي البحر انما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء [فقد كذبوا فسيأتيهم] بدون تقييد الكذب، والتنفيس بالسين لان الانعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد احالة على الاول، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجيء بالسين اه

أقول: ويحسن أن يزاد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد زمانا من المقرون بالسين تعين الاول فيما نزل أولا والثاني فيما نزل آخراً

وقال الرازي في تفسير الآية: اعلم ان الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب [فالمرتبة الاولى] كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات [والمرتبة الثانية] كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له، فاذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض [والمرتبة الثالثة] كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء، فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه

وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين، من أهل التقليد الجامدين، وأهل التمرنج الملحدين، فهي تنادي بقبح التقليد وتصرح بوجوب النظر في الآيات والاستدلال بها، وبأن التكذيب بالحق والحرمان منه معلول للاعراض عنها، وتثبت ان الاسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان، لا كالاديان المبنية على وعث التقليد للاحبار والرهبان، أو الرؤساء والكهان، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان؟ تبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعا بذراع،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان، وعكسوا القاعدة المأثورة عن سلفهم وهي أعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوفيقه سلف الامة للعناية بتدوين سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان، لضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الاديان، ولم يغن عن ذلك وجود الولاف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام.

كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولا في نفسه عند الاكثرين، فاتخذ الناس رؤساء جهالا للدنيا وللدين، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة، وما كان إلا فتنة لهم: أضاعوا بها دينهم وملكهم على أيدي أقوام من أمم الشمال، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال، فنسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال.

ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين، ولكن داء التقليد العضال لم يفارقهم في هذه الحال، فطفقوا يقلدونهم في الازياء والعادات وظواهر الاحكام والاعمال، فازدادوا بذلك خزيا على خزي وضلالا على ضلال، إذ هدموا مقومات أمتهم ومشخصاتها، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها.

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الاوربيين، فانهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين. وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال، ويظنون أن مايهذون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال، فهلم دلائلكم على ماتركتم من هداية، وما استحدثتم من غواية، فاننا لمناظرتكم مستعدون، وكم دعوناكم اليه وأنتم لا تجيبون؟

﴿ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض مالم نمكن لكم ﴾ الرؤية هنا علمية و(القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه قرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعا واختلف في الزمن المحدد

القرن فاوسط الاقوال أنه سبعون أو ثمانون سنة ، وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون، أو أربعون ، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان . وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم أي أو ملك من الملوك ، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وان امتد زمنه فيهم زهاء الف سنة ، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة و(التمكين) يستعمل باللام وفي يقال : مكن له في الارض - جعل له مكانا فيها ونحوه أرّض له ، ومنه (إنا مكنا له في الارض) ويقال: مكنه في الارضَ - أي أثبته فيها ومنه (ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه) كذا في الكشاف قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية . وقيل إن مكنه ومكن له كوهبه ووهب له، وقال أبو علي اللام زائدة كردف له وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين

والسماء المطر والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من الدر ، وهو مصدر در اللبن دراً أي كثر وغزر ويسمى اللبن الحليب دراً كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان في المعنى لان اشتقاق الارسال من رسل اللبن وهو ماينزل من الضرع متتابعا، وقال الراغب: أصل الرسل الانبعاث على التؤدة ويقال ناقة رسلة سهلة السير وإبل مراسيل - منبعة انبعاثا سهلا ، ومنه الرسول المنبعث. ثم ذكر أن الارسال يكون ببعث من له اختيار كارسال الرسل وبالتسخير كارسال الريح والمطر وبترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) ويستعمل فيما يقابل الامساك نحو (وما يمسك فلا مرسل له)

والكلام استئناف لبيان ماتوعدهم به وكونه مما سبقت به سنته في المكذبين من أقوام الانبياء والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الارض وأسباب التصرف فيها ما لم نعطهم هم مثله ثم لم تكن تلك المواهب والنعم بمانعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر) ؟ لاهذا ولا ذاك فاما الايمان وإما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال . مكناهم في الارض ـ أي القرون ـ مالم نمكنهم ـ أي الكفار المحكي عنهم المستفهم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة الى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميري الغيبة من إبهام اتحاد مرجعهما وكون المثبت عين المنفي . فقيل مالم نمكن لكم : وإنما لم يقل « مالم نمكنكم » أو : « ومكنا لهم مالم نمكن لكم » ـ وهو مقتضى المطابقة ـ لنكتة دقيقة لا يدركها إلا من فقه الفرق بين مكنه ومكن له وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنه في الارض أو في الشيء : جعله متمكنا من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما مكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالاول كقوله تعالى (وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم) وقوله (أو لم نمكن لهم حرماً آمنا)والثاني كقوله تعالى(كذلك مكنا ليوسف في الارض) وقوله في ذي القرنين (إنا مكنا له في الارض وآتيناه من كل شيء سببا) فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح للمقام ، كأن يقال مكنا ليوسف ولذي القرنين في الارض جميع أسباب الاستقلال في التصرف،

إذا فقهت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباكا تقديره « مكناهم في الارض مالم نمكنكم ، ومكنا لهم مالم نمكن لكم » ومعنى الاول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكنا في أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أننا أعطيناهم من أسباب التمكن في الارض وضروب التصرف وأنواع النعم مالم نعطكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الايجاز ، الذي وصل في القرآن إلى أوج الاعجاز، ويصدق كل من التمكينين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الالهية الخاصة بمواقع بلادهم من الارض فقال﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ﴾إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر، والمدرار الغزير كما تقدم﴿ وجعلنا الانهار تجري من تحتهم ﴾

أي وسخرنا لهم الانهار – وهي مجاري المياه الفائضة – وهديناهم الى الاستمتاع بها بجعلها تجري دائماً من تحت مساكنهم التي يبنونها على ضفافه ، أو في الجنات والحدائق التي تتفجر خلالها ، فيتمتعون بالنظر إلى جمالها ، وبسائر ضروب الانتفاع من أمواهها ،

﴿ فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾ أي فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التي كانوا يقترفونها، وأنشأنا أي أوجدنا من بعد الهالكين من كل منهم قرناً آخرين يعمرون البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التي يهلك الله بها القرون ويعذب بها الامم قسمان (أحدهما) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به (وثانيهما) كفر النعم بالبطر والاشر وغمط الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاباة الاقوياء ، والاسراف في الفسق والفجور ، والغرور بالغنى والثروة ، فهذا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها في غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام ، والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى (٢٨ : ٥٨ وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون * ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك اذا أخذ القرى وهي ظالمة ان أخذه أليم شديد * ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون * ١٧ : ١٧ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) والعذاب الذي يعذب الله به الامم ويهلك القرون ويديل الدول قسمان أيضاً : الجوائح والاستئصال، وفقد الاستقلال، وقد بينا هذا وذاك في مواضع من هذا التفسير (١)

وفي هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بازاء ضعف عصبية النبي ﷺ وفقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله (وقالوا نحن أكثر

١) تراجع في فهارس التفسير وفهارس مجلدات المنار كلمة «الامم» وكلمة «عذاب»

أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين)

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لابد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم، وإن كانوا من جبلتهم وأبناء جيلهم، فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوربا لابد أن يخلف الهالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانغماساً في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور، قال تعالى في آخر سورة القتال (وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم * ثم لايكونوا أمثالكم)

---

(٧) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ، وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (٩) وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ

بينا في تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الاولى منها قد أرشدت الى مادعا اليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليهما، وان الثلاث التي بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل، وأنذرتهم عاقبة هذا التكذيب، وهو مايحل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة، وانه لايحول دونه ماهم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدوة العرب. وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المعاندين على الوحي وبعثة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الايمان كلها كما سبقت الاشارة الى ذلك. وقد روى ابن المنذر وابن أبي حاتم عن محمد ابن إسحاق ماقد يعد سبباً لنزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال: دعا رسول الله ﷺ قومه الى الاسلام وكلمهم فأبلغ إليهم فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كلدة وعبدة بن عبد يغوث

وأبيّ بن خلف بن وهب والعاصي بن وائل بن هشام: لو جعل معك يامحمد ملك يحدث عنك الناس ويُرى معك ـ فأنزل الله في ذلك من قولهم «وقالوا لولا أنزل عليه ملك» ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية ، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في (لباب النقول في أسباب النزول) واقتراح معاندي المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والاسراء ، وقد روي ان هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام ، والانعام نزلت جملة واحدة ـ على ماتقدم بيانه في أول تفسيرها ـ فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة انما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكيت عنهم ، وكذلك اقتراح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازه ، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود (١١ : ١٢ فلعلك تاركٌ بعض مايوحى اليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك) وما في معناه ـ وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئه من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم ان الحجة مهما تكن ناهضة، والشبهة مهما تكن داحضة، فان ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحجة، وانحسرت عنه غمة الشبهة ، إلا في حق من كان مستعداً له، وزالت موانع الكبر والعناد أو التقليد عنه ، فقوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمائر الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات الى خطابه ﷺ ، كأنه يقول : قد علمت ان علة تكذيبهم بالحق انما هي اعراضهم عن الآيات ، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال ، لا لخفاء الآيات في نفسها ، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها ، ألم تر ان آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها، ولم يمنعهم من الكفر بها مبالغة الكتاب المعجز في تقريرها، ولو اننا نزلنا عليك كتابا من السماء في قرطاس كما اقترحوا فرأوه نازلا منها بأعينهم، ولمسوه عند وصوله الى الارض بأيديهم، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار : ماهذا الذي رأيناولمسنا إلاسحر بين في نفسه ، ثابت في نوعه ، وانما خيل الينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما ثم كتاب نزل ، ولا قرطاس رئي ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم في آيات الانبياء من قبل .ولن تجد لسنة الله تبديلا

الكتاب في الاصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف في مقصد واحد ،والقرطاس بكسر القاف (وتفتح وتضم لغة) الورق الذي يكتب فيه وقيل هو مخصوص بالمكتوب منه. وقوله تعالى «في قرطاس» صفة له اومتعلق به ، واللمس كالمس ادراك بظاهر البشرة كما قال الراغب وقال الجوهري المس باليد ، والصواب أن الاصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالملامسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد وقلما يقع بالقدم أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد وتقييد اللمس في الآية بالايدي يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل مجازاً بمعنى طلب الشيء والبحث عنه ، يقال لمسه والتمسه وتلمسه — بهذا المعنى، ومنه (وأنا لمسنا السماء الدنيا) ويستلزم لمسه بالايدي رؤيته بالابصار ، قال قتادة فعاينوه ومسوه بأيديهم. وقال مجاهد ، فمسوه ونظروا اليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن الخداع ولا سيما اذا اجتمعا،والثقة باللمس اقوى لان البصر قد يخدع بالتخيل. وقد قال تعالى في سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون * لقالوا انما سُكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورن) ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه — وهما الرؤية واللمس — وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع إلا من جاحد معاند مستكبر أو من مقلد أعمى لاتتوجه نفسه إلى معرفة شيء يخالف ماتقلده من آبائه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر أن فائدة زيادة لمسه بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقرءوه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا . اه والاول هو الظاهر المختار

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخييل يري مالا حقيقة له في صورة الحقائق ،ويقول بعض المتكلمين إن السحر من خوارق العادات ، وإن الفرق بينه

وبين المعجزات انما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لا في كون آيات الانبياء حقا وكون السحر باطلا ، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ماهذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لاريب فيها ولكنها صدرت على يد ساحر فهي اذاً من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وانكار ادعائه النبوة . وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تتبرأ من احتمال دنوه منها أو دخوله عليها من أحد الابواب الثلاثة (الحقيقة والمجاز والكناية) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العربية وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافا لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نصّ القرآن على أن السحر تخييل لما ليس واقعا ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلما ، والخوارق لاتكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كليمه موسى (ماجئتم به السحر إن الله سيبطله) وقال في آية أخرى (ليحق الحق ويبطل الباطل) فتعين أن يكون السحر باطلا لاحقاً

﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ﴾ اقترح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيراً مؤيداً له أمامهم إذ يرونه ويسمعون كلامه كما في سورة الفرقان (٢٥ : ٧) وما هنا وهو حكاية لما هنالك فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيراً » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضاً أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول اليهم ، كما في سورة الفرقان أيضاً (٢٥ : ٢١) وقد قال الله في هؤلاء (لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) نعم إن هذا منتهى الكبرياء والعتو لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحا إلى مالم يصل اليه أعلاهم مقاما في هذه الحياة الدنيا ، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبني على ضد مابني عليه طلبهم لنزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم — هو مبني على اعتقاد أن

أرقى البشر عقلا وأخلاقا وآدابا وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلا لان يكونوا رسلا بين الله وبين عباده لانهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الاسواق — هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣: ٣٣ وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا : ماهذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ٣٤ ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم اذاً لخاسرون) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لانفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان فهم يرفعون أنفسهم تارة الى ماهو أعلى من قدرها بما لا يحصي من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة الى ما هو دون استعدادها بما لا يعد من الدركات العميقة ، يتساموز تارة للبحث في عالم الغيب من الازل الذي لا يعرفون أوله، الى الابد الذي لا يدركون نهايته ، والكلام في كنه الخالق،وفي كيمية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الاحاطة بانواع الجنة [1] التي تعيش في بنيتهم وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ،يقولون تارة إن هذا الانسان سيد الاكوان،ومصداق قول الغزالي : ليس في الامكان أبدع مما كان ، ويقولون تارة انه مظهر الظلم والخلل والفساد وانما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه، ويحقر غيره أو نفسه متمثلة في مرآة جنسه. ومن هذا الباب انكار الكفار لبعثة الرسل وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة للانكار كما ترى في سورة هود وابراهيم والاسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن — وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستثقالهم تفضيل الرسل على أنفسهم باتباعهم اياهم ،وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٢٤ ماهذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لانزل ملائكة) جمع مشركو مكة بين الاقتراحين — كما تقدم آنفا — اقتراح نزول الملائكة

١) الاحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر المجرد المعروفة بالميكروبات

عليهم ، واقتراح نزول ملك على النبي يرونه باعينهم ، ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح فائدة لان النبي ﷺ كان أخبرهم بانه ينزل عليه الملك وكانهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضي مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقي العلم عنهم وهذه اقوى شبهة للكفار على الوحي ، فانهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بانفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا اقضي الامر باهلاكهم ثم لا ينظرون أي لا يؤخرون ولا يمهلون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس في تفسير الآية ، ولو أتاهم ملك في صورته لاهلكناهم ثم لا يؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولكن قال مجاهد في قوله « لقضي الامر » أي لقامت الساعة وذكر المفسرون في تفسير قضاء الامر هنا عدة وجوه

(١) أن سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك والاستئصال الذي تتولى تنفيذه الملائكة ، والله تعالى لا يريد أن يستأصل هذه الامة التي بعث فيها خاتم رسله نبي الرحمة فالرحمة العامة تنافي هذا العذاب العام (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين)

(٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الاصلية كما يطلبون لزهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ملجئة يزول بها الاختيار الذي هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المعتزلة ، وعبارة الزمخشري في هذه المسألة من تعليلات قضاء الامر ، وإما لانه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا مالا يتوقف عليه الايمان — إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل لا المعجز الخاص الذي طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ في العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الاقوال أقواها وهو المختار ، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى في

سورة الحجر (١٥: ٨ ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذاً منظرين) أي ما كان شأننا الذي مضت به سنتنا أن ننزل الملائكة إلا بالامر الحق وهو الرسالة للرسل أو العذاب للامم الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ، ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها، فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ تنزل إلا هالكين لا ينظرون أي لا يمهلون لاجل أن يؤمنوا. وما كان الله ليهلك هذه الامة، ولا من أعدهم للهداية من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقتراحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم، وهم انما يقترحون الآيات لاجل التعجيز دون استبانة الاعجاز ، وهو يعلم انهم ان أعطوها ما كانوا بها مؤمنين، وبذلك مضت السنة في أمثالهم من الغابرين

ومن نكت البلاغة ما بينه الزمخشري من حكمة العطف بثم وهي إفادة ما بين قضاء الامر وعدم الانظار من البعد: جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر ، لان مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

[الوجه الثاني] في الرد عليهم قوله تعالى ﴿ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أي لو جعل الرسول ملكا لجعل الملك متمثلا في صورة بشر ، ليمكنهم رؤيته وسماع كلامه الذي يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكا في صورة بشر لاعتقدوا أنه بشر لانهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التي تمثل بها ، وحينئذ يقعون في نفس اللبس والاشتباه الذي يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكا ، وقد كانوا في غنى عن هذا ، وانما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يخترعونه من الشبهات بسوء فهمهم، ثم يحارون في أمر المخرج منها . مادة ل ب س تدل على الستر والتغطية . يقال لبس الثوب يلبسه [بكسر الباء في الماضي وفتحها في المضارع] وهو من الستر الحسي . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه [بفتح باء الاول وكسر باء الثاني] بمعنى ستره به ، أي جعله مكانه ليظن انه الحق ، ولبست عليه أمره أي جعلته بحيث يلتبس عليه فلا يعرفه - وهذا كله من الستر المعنوي

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر في هذه الحالة بأن البشر

لا يطيقون رؤية الملائكة في صورتهم الاصليه ، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الامر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتمثل الملائكة لابراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم بشراً سويا ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالبا وبصورة غيره أحيانا كما في حديث الايمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ انه رآه في صورته الاصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون في عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ولا نص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذي انه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين ، وقد ورد ان من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كرؤية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصابيح كما رواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً

والمختار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها كما قال تعالى في الشيطان (انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) لا لأنهم لا يطيقونها هولها بل لان أبصار البشر لا تدرك كل الموجودات بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وماهو أكثف منه من الاجرام الملونة دون ماهو ألطف منه كالهواء وماهو ألطف منه كالعناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي ألطف مما ذكر . وهذا العالم مما يعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ولذلك يعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة ، ويقولون انهم قادرون على التشكل في صور الاجسام الكثيفة ، فمثل تشكلهم كمثل تشكل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيال وصورة الثلج والجليد ، ولكن الماء يتشكل بما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذانك يتشكلان باختيارهما اذ جعل الله لهما سلطانا على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وماهياتهم ، فهم لا يقدرون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجان في صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الاصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك

كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لاتثبت إلا بنص، لأنها خلاف الاصل، على أن رؤيته بصورته لاينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لاترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الاصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الانبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ماليس لغيرها، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جثمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وان مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الادراك غير الرؤية فاذا كان الملك مخلوقا عاقلا عالما وكان في لطافته من قبيل الارواح البشرية التي هي محل العلم والادراك في البشر فلم لايجوز أن يكون لهذين النوعين من الارواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم، كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو إذ يبث الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربائية (المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات — بشراً كانت أو غير بشر — بغير وساطة الحواس والاستنباط العقلي كما روى بعض الاطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال ان فلاناً — وذكر قريبا له في الاسكندرية — يريد أن يسافر الآن الى مصر لاجل عيادتي ، ثم انه عين القطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض الا وقد وصل هذا القريب، وكان ينتظره لاستبانة المكاشفة ذلك الطبيب، وروى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر، فلم لايجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الاشياء ؟

نقول ان هذا جائز عقلا ومروي نقلا ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل، فاذا تدبرنا ماورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانه على ما في الارض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفراده أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاءوا أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلو مكانتها الى قابلية التلقي من الملائكة ، لما بينها وبينهم من القرب والمناسبة ، وهذه القابلية نوعان ، (أحدهما) ما يختص به الله تعالى أنبياءه ورسله بدون سعي منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى اليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذي ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما وحيه ، بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه . ولكمال استعداد الانبياء وعلو أرواحهم يرون الملائكة في صورهم الاصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلابسهم ملابسة روحية فيلقي في أرواحهم ما شاء الله أن يلقيه وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم ببعثة محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم

(النوع الثاني) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت في الحق والالهام لمن دون الانبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات الملكية ، على النزعات الحيوانية والنزغات الشيطانية ، فالارواح البشرية العالية ، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فتستفيد من أرواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتا على الصلاح والاصلاح ، (إذ يوحي ربك إلى الملائكة إني معكم فثبتوا الذين آمنوا) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعيسى عليه السلام وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله أن تحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذي ، ويوضحه حديث ابن مسعود « إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة ، فأما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق ، وأما لمة الملك فايعاد بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى

فليتعوذ بالله من الشيطان » رواه الترمذي والنسائي وابن حبان ، وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطال الامام الغزالي في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الاحياء ، وتقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الاول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة (الميكروبات) ان في العالم أنواعا كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينيه هي سبب الادواء والامراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختمارات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا انما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل حديث أبي موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعد اكتشاف باشلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة الجن على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ماهو من الحشرات وخشاش الارض

وقد بين الاستاذ الامام النوع الاول في رسالة التوحيد أكمل بيان، بأوضح برهان ، واختصر في بيان النوع الثاني فقال :

« أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظه من الانس ، بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس، لهم مشارفة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب، ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال، لا تنكر عليهم لتحقق حقائقها في الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحرف، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ظهور الأثر الصالح منهم، وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يمجه الذوق السليم واندفاعهم بباعث من الحق الناطق في سرائرهم، المتلألىء في بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من

متشبهين بهم ، ولكن ماأسرع ماينكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الاخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم، إلا أن يتداركهم الله بلطفه، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لأحوال الانبياء ومشاهدهم وبين الاقرار بامكان ماأنبؤا به بل وبوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ماحجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة »

(١٠) وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (١١) قُلْ سِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ

بعد أن بين الله تعالى لخاتم رسله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصرارهم على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأناً آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال

﴿ولقد استهزيء برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ماكانوا به يستهزئون﴾ ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضمتين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم هزئ به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، ويفهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقاربا المعنى ولكن بينهما فرقاً لايمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً. قال الراغب: الهزؤ مزح في خفية (كذا ولعل صوابه في خفة) وقد يقال لما هو كالمزح ، فما قصد به المزح قوله (اتخذوها هزواً ولعبا * واذا علم من من آياتنا شيئا اتخذها هزواً * واذا رأوك ان يتخذونك إلا هزواً) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالاستجابة في كونها ارتياداً للاجابة وان كان قد يجري مجرى الاجابة ... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه اهـ ملخصاً . وقال الزمخشري :الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة

من الهز، وهو النقل السريع، وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف اهـ - والخلاصة ان الاستهزاء بالشيء الاستهانة به، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره، وكثيراً مايصحب ذلك السخرية منه وهي الضحك الناشيء عن الاستخفاف والاحتقار، فمن حاكى امرءاً في قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه، فالسخرية تستلزم الاستهزاء، وهي خاصة بالاشخاص دون الاشياء، قال تعالى (فاتخذتموهم سخريا حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون) وقال في نوح (ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه) الآية.

وحاق المكروه به يحيق حيقا أحاط به فلم يكن له منه مخرج

والمعنى أن الله تعالى قد أخبر رسوله خبراً مؤكداً بصيغة القسم ان الكفار قد استهزؤا برسل كرام من قبله - فتنكير [رسل] للتعظيم وهو لا ينافي العموم في قوله [ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون] - فما يراه من استهزاء طغاة قريش ليس بدعا منهم بل جروا به على آثار أعداء الرسل قبلهم. وقد حاق بأولئك الساخرين العذاب الذي أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزائهم جزاء وفاقا حتى كأنه هو الذي حاق بهم، لانه سببه وجاء على وفقه. فالآية تعليم للنبي ﷺ سنن الله في الامم مع رسلهم وتسلية له عن ايذاء قومه، وبشارة له بحسن العاقبة وماسيكون له من إدالة الدولة، وقد كان جزاء المستهزئين بمن قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال، ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم، وامتن عليه بذلك في سورة الحجر إذ قال (إنا كفيناك المستهزئين) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا في يوم واحد.

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسل يؤل الى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهلون التاريخ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم، مر الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذي يوصلهم الى علم ذلك بأنفسهم فقال

﴿ قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أي قل أيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا: لولا أنزل عليه ملك - سيروا في الارض كشأنكم وعادتكم، وتنقلوا في ديار أولئك القرون الذين مكناهم في الارض

ومكنا لهم فيها ما لم نمكن لكم ، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك ، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم، وما تسمعون من أخبارهم، وانه قال «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو الساخرين - والكلام الأخير في هؤلاء لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الاولى جميع المكذبين، وإن كان السبب المباشر للاهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية ، واذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وان لم يستهزئوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين؟ لاريب انهم أحق بالهلاك وأجدر، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجبهم الى ما اقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم، ومنهم المستعدون للايمان الذين اهتدوا من بعد

ومن نكت البلاغة في الآية انه قال فيها «ثم انظروا» وقد ورد الامر بالسير في الارض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور وعطف عليه الامر بالنظر بالفاء (راجع ٦٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الخ) قال الزمخشري في نكتة الخلاف بين التعبيرين: (فان قلت) أي فرق بين قوله «فانظروا» وقوله «ثم انظروا» (قلت) جعل النظر مسببا عن السير في قوله « فانظروا » فكأنه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين . وأما قوله «سيروا في الارض ثم نظروا» فمعناه إباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح اه

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف : وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الامر في المكانين واحداً ليكون ذلك سبباً في النظر ، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فللتنبيه على ان النظر هو المقصود من السير، وإن السير وسيلة اليه لا غير ، وشتان بين المقصود والوسيلة . والله أعلم اه

وفي روح المعاني عن بعضهم ان التحقيق انه سبحانه قال هنا « ثم انظروا »

وفي غير ما موضع «فانظروا» لان المقام هنا يقتضي «ثم» دونه في هاتيك المواضع، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على ان الهالكين طوائف كثيرة، والثاني يدل على ان المنشأ بعدهم أيضاً كثيرون، فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم الى العلم بذلك، فيكون المراد به استقراء البلاد، ومنازل أهل الفساد على كثرتها، ليروا الآثار في ديار بعد ديار، وهذا مما يحتاج الى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذي تقتضيه الفاء، ولا كذلك في المواضع الاخر. انتهى

قال الآلوسي بعد ايراده · ولا يخلو عن دغدغة، واختار غير واحد ان السير متحد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظراً الى آخره، وبثم أخرى نظراً الى أوله، وكذا شأن كل ممتد اه ما أورده الآلوسي، والظاهر في الاخير أن يكون العطف بالفاء نظراً الى الاول وبثم نظراً الى الآخر عكس ماذكره فتأمل

ثم أقول: ولعل من يتأمل ماوجهنا به الكلام في تفسير الآية، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف، وانه يشبه أن يكون مستنبطا من مجموع تلك النكت، مع زيادة تليها تقتضيها حال المخاطبين بالامر بالسير هنا وهم كفار مكة المعاندون الكثيرو الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الامم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

---

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَا فِي ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ ؟ قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ، ٱلَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَغَيْرَ ٱللّٰهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي

أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ، وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ، أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين ومايدل عليها وشبهات الكفار على الرسالة مع مايدحضها وهدى رسوله إلى سنته في الرسل وأقوامهم التسليته وتثبيت قلبه، المعين له على المضي في تبليغ دعوة ربه، ثم قفى سبحانه على ذلك بتلقينه في هذه الآيات أسلوبا آخر من إقامة الحجج على قومه، وهو أسلوب السؤال والجواب، في موضع فصل الخطاب، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو اشتمل على التكرار، وحكمة ذلك أن التنويع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه من ضروريات الدعوة إلى الدين - وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضا - لان التزام دليل واحد على المطلوب الذي لا بد من تكرار ذكره أو إيراد عدة أدلة بأسلوب واحد قد يفضي إلى سآمة الداعي من التكرار على رغبته في الدعوة وتمانيه في نشرها وإثباتها، فكيف يكون تأثيره في المدعوين الكارهين له ولها، إذا لم يعقلوا الدليل الاول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر الاسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة؟ لاجرم أنهم يكونون في منتهى السآمة والضجر من سماع ذلك وفي غاية النفور منه، كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون عن هذا القرآن وينأون عنه على ما امتاز به في مقام التفنن والتنويع، والبلاغة المعجزة في كثرة الاساليب؟ قال عزوجل :

﴿قل لمن مافي السموات والارض﴾ أي قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جئتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء : لمن هذه المخلوقات في العالم كله علويه وسفليه ؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة وقد بينا في تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بان الله تعالى هو خالق السموات والارض وأن كل مافيهما ومن فيهما ملك وعبيد له ولفظ «ما» يشمل العقلاء مع غيرهم وجزم في الكشاف بان السؤال للتبكيت وأن قوله تعالى ﴿قل لله﴾ تقرير لهم أي هو لله لاخلاف بيني وبينكم في ذلك ولا تقدرون أن تضيفوا شيئا منه الى غيره وقال غيره تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم الى الاقرار ، وقال الرازي أمره بالسؤال أولا ثم بالجواب ثانيا ، وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب فيه قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع ثم بين أن هذا من هذا ، واحتج على أن كل ذلك لله بما في العالم المادي من آثار الحدوث والامكان على طريقة المتكلمين في الاستدلال .

ونقول إن اتيان السائل بالجواب يحسن في غير الموضع الذي حصر الرازي الحسن فيه وهو أن يكون ما يأتي به عين ما يعتقده المسؤل وما يجيب به ان أجاب وانما يسبقه اليه ليبني عليه شيئا آخر من لوازمه هو مما يجهله المسؤل او يغفل عنه او ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازما لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الالحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأه بما كانوا يجيبون به كما علم من آيات أخرى[1] ليبني عليه قوله ﴿كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه﴾ والمعنى أن الله تعالى الذي تقرون معي بأن له ما في السموات ومافي الارض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقه كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لاريب فيه – أوجمعا لاريب فيه – أي ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبر دلائل

(١) راجع تفسير الآية الثالثة من هذه السورة

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالمكلفين ينافي الفوضى والاهمال واستباحة الظلم ، والعلم به رحمة أيضا ، لانه وازع نفسي لا يتم تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس مامنحهم من هدايات الحواس والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنونه على تلك الهدايات باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتزكية أنفسهم

بيان ذلك أن من أصول دينه القويم ـ الذي هو مظهر رحمته العليا الموافق لفطرته التي فطر الناس عليها ـ أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل بحسب سنته تعالى في تأثير الاعمال النفسية والبدنية في إصلاح الانفس أو إفسادها ، وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا تابعا له هو إنشاء فضل أو عدل منه عز وجل ، فالاول ـ وهو الاصل ـ ما يترتب على تزكية النفس بالعقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والاخلاق الكريمة التي تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة في الدنيا بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين وأقلهما وغير المطرد منهما ـ وما يترتب على ذلك من النعيم المقيم في الآخرة ـ وهو الكامل المطرد ـ وما يترتب على تدسية النفس وافساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات الوثنية وأوهامها وبسفساف الاخلاق والملكات الرديئة التي تطبعها فيها تلك الاوهام السخيفة والاعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة في الدنيا وعذاب الآخرة وكل منهما من لوازم تلك العقائد والاخلاق والاعمال ، فهي كالاعمال الضارة والوساوس العصبية (الهستيرية) التي تترتب عليها الامراض المعضلة والادواء القاتلة ، كما أن ما تقدم من مقابلها يشبه الاعمال البدنية والنفسية التي يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ بهما المرء من الصحة والاعتدال ، ما هو مقدر له من الكمال ، فعلى هذا تكون هدايه الدين للعقائد الصحيحة والفضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات والرذائل والشرور ـ كل ذلك كبث الوصايا الصحيحة والعلوم الطبية في الناس ، ليكون لهم وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم ـ وتلك رحمة عظيمة بهم ، ولا ينافي كون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب الآخرة ، لانه جناية منهم على أنفسهم ، فمثلهم فيه كمثل المريض يخالف أوامر الطبيب

ونواهيه الخاصة ويخالف الوصايا الصحية العامة فيزداد أمراضاً وأسقاماً ، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمه عليهم

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الاول وتابع له وهو قسمان (أحدهما) مايزيد الله المحسنين من الكرامة والنعيم بفضله، على ماستحقوه بايمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده، فهو رحمة خاصة نسأله تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها . (وثانيهما) القصاص في الحقوق وإن قلت ومايقتص به تعالى في الآخرة للمظلومين من الظالمين بحسب عدله . ولما كان مقتضى الرحمة والفضل أعم وأسبق من مقتضى العدل، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم، ومنهم من يعفو الله عنهم، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه العفو والمغفرة، ولكن لا يزاد فيه شيء قط . وإنما الزيادة في الجزاء على الاحسان: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها * للذين أحسنوا الحسنى وزيادة * فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كبيان الحكومة العادلة للامة ماتؤاخذ عليه من الاعمال الضارة ، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة ، روى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « ان رحمتي سبقت غضبي » وانما السبق والغلب في أثري الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بيانا في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء) من سورة الاعراف إن أحيانا الله تعالى

أما تعلق جمع الناس الى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام واعرابه فقيل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب لقسم محذوف حل محله مافي معناه . وقيل ان الجملة استئناف بياني . كأنه قيل وما مقتضى هذه الرحمة ، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة؟ فقيل انه تعالى أقسم ليجمعنكم، إذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء لظل كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين،

وكثير من المظلومين مهضومين ، وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين ، ذلك بأن مايترتب على الاعمال الحسنة في الدنيا من حسن الاثر وعلى الاعمال السيئة من قبح الاثر ليس عاما مطرداً في جميع الافراد كما تقدم آنفا وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الاجتماعية والكونية ، وذلك ينافي الرحمة ، كما ينافي العدل والحكمة ، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض . والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالى ، يقال : جمعهم اليه وحشرهم اليه . وجمع الناس الى يوم القيامة معناه حشرهم الى موقفه أو حسابه ، أو معناه ليجمعنكم منتهين الى ذلك اليوم . وقيل ان «إلى» صلة وقيل انها بمعنى في ، وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يُجمعون الى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة . ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعتعوا بالتذكير ، أو بالذم المفضي الى التفكير ، وقيل ان المعنى ليجمعنكم الى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخ خاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الاجدر بالخطاب الاحوج اليه ـ أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد . وقيل ان الجملة مستقلة معناها ان الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بخبره . والاول أقوى وأظهر : وخسارة الانفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آنفا . فالمقلدون قد خسروا أنفسهم لانهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل ، وحرموا على أنفسهم أفضل الفضائل الكسبية وهو العلم والفهم ، واذا كان بعض الائمة قد صرح بأن المجتهد المخطيء أفضل من المقلد للمجتهد مصيب ، فكيف يكون حال المقلد في الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى . والحرمان من مضاء العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس يضاهي خسرانها بفقد العلم الاستدلالي ، فان ضعيف الارادة إن أوتي حظا من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب . لان مايهدي اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الاهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر - كل ذلك لايخلو من مشقة لايحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لاينظر ولا يستدل حتى يهتدي الى الايمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينظر ويستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه قعد به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللائمين ، واحتقار الأهل والمعاشرين، لمن ترك دين آبائه وأجداده ، وصبا الى حزب أعدائهم وأعدائه. هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وان ضعف الارادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الاعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية وإن كانت من أعمال الايمان ومصالح الامة والاوطان، ولو بحثت عن خسران الافراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والامم التي تولى زعامتها أمثال هؤلاء الافراد لاستقلالها وصلاح أمرها - لرأيت سبب هذا وذاك وهن العزيمة وذبذبة الارادة، فالفوز والفلاح في الدين والدنيا لايتم إلا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة الى العمل بالعلم ، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه انه خسر نفسه سواء كان فرداً أو أمة فما بال من خسرهما كلتيهما والعياذ بالله تعالى . وقد لمح الزمخشري خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جواباً في غير محله . قال [فان قلت] كيف جعل عدم ايمانهم مسببا عن خسرانهم والامر على العكس [قلت] معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لاختيارهم الكفر فهم لايؤمنون

﴿ وله ماسكن في الليل والنهار وهو السميع العليم ﴾ الظاهر المختار أن هذا عطف على ماقبله، أي لله مافي السموات وما في الارض ، وله ماسكن في الليل والنهار ، واستظهر أبو حيان انه استئناف اخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب، وسكن من السكنى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفاء بماذكر عما يقابله، أي له ماسكن وما تحرك ، على حد قوله [سرابيل تقيكم الحر] أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام، والحكمة في ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله في عموم ما في السموات والارض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعي خفاء الساكن، فاذا كان في الليل كان أشد خفاء، ولذلك قدم ذكر الليل، لان ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل، ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أي المحيط سمعه بكل ما من شأنه أن يسمع مهما يكن خفيا عن غيره، فهو يسمع دبيب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء [وكل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات ويصمه كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها] كما قال أمير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه، وهو المحيط علمه بكل شيء (يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع، أو تعزب عن علمه حاجة محتاج، حتى يخبره بها الاولياء، أو يقنعه بها الشفعاء (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نكت البلاغة في الآية ما نقله الرازي عن أبي مسلم الاصفهاني وقال انه أحسن ما قيل في نظمها وهو: ذكر في الآية الاولى السموات والارض إذ لا مكان سواهما، وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات. فأخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات، والزمان والزمانيات [قال الرازي] وهذا بيان في غاية الجلالة. وأقول: ههنا دقيقة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات، وذلك لان المكان والمكانيات، أقرب إلى العقول والافكار من الزمان والزمانيات، لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة. والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا إلى الاخفى فالاخفى اهـ

بعد هذا القول الذي أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير في كل شيء حتى دقائق الاشياء والامور وخفاياها، وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا دبيب نملة، أمره بقول آخر بين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولاية تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه في كل ما هو فوق كسب البشر، والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم، فقال

﴿ قل أغير الله أتخذ وليا ﴾ الولي الناصر ومتولي الامر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لانكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل: أأتخذ وليا غير الله، ولا: أأتخذ غير الله وليا. ومثله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضر فعلا ومنعا فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لأبناء جنسه، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام. وأما تناصر المخلوقين وتولي بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضا أن الكفار بعضهم أولياء بعض، وقد تقدم بيان هذا من قبل، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرأ عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم بندائهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستغاثة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك. فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء وارادة الله تعالى، فمقتضى هذا الاعتقاد ان ارادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شفيعا والحق ان ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره مرارا بشواهد الآيات القرآنية ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره وليا فقال

﴿ فاطر السموات والارض ﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروي عن ابن عباس أنه قال ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها أي ابتدعتها، وأصل الفطر الشق، ومنه (اذا السماء انفطرت) بمعنى (اذا السماء انشقت) وقيل للكمأة فطر لانها تفطر الارض فتخرج منها. وإيجاد البئر انما يبتدأ بشق الارض بالحفر، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية، ففتق رتقها وفصل منها

أجرام السموات والارض ، وذلك ضرب من المطر والشق (أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما) الرؤية هنا علمية .

وصف الله تعالى بفاطر السموات والارض - وهو لا نزاع فيه - يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الارادة الالهية ، فان من فطر السموات والارض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه اليه وحده بالدعاء ، وإياه يستعان في كل ماوراء الاسباب ، وأكد هذا بقوله ﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لانه منزه عن الحاجة إلى الطعام وغيره غني بنفسه عن كل ماسواه . وقرأ أبو عمرو « ولا يطعم » بفتح الياء أي لا يأكل ، وهذه الجملة حالية مؤيدة لانكار اتخاذ ولي غير الله ، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون إلى الطعام لاحياة لهم ولا بقاء إلى الاجل المحدود بدونه ، وأن الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده فكيف يتخذون أولياء مع الغني الحميد ، الرزاق الفعال لما يريد ، كما قال في الاحتجاج على النصارى في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام (ماالمسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) وأما الاولياء المتخذة من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لاتفاق عقلاء الامم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل اني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : اني أمرت من لدن ربي الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم اليه وانقاد لدينه من هذه الامة التي بعثت فيها ، فلست أدعو إلى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام الوجه له : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقربونهم اليه زلفى ، فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى أنني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال إن

حاصله الجمع بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله

وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ماذكر من الامر والنهي آنفا وأنه عام لاهوادة فيه ولا شفاعة تحول دونه فقال ﴿ قل اني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن يتقدمه لانه هو الاهم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لا يقتضي الوقوع فالمعنى إن فرض وقوع العصيان مني لربي فانني أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم ، وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة مايكون فيه من تجلي الرب سبحانه ومحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ماأشرنا اليه من أن هذا الدين دين الله الحق لامحاباة فيه لأحد مهما يكن قدره عظيما في نفسه . وأن يوم الجزاء لابيع فيه ولا خلة ولا شفاعة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان لغير الله تعالى فيتكل عليه من يعصيه ، ظنا أنه يخفف عنه أو ينجيه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله) واذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على المعصية منتفيا لانتفائها بالعصمة فخوف الاجلال والتعظيم ثابت له دائما

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أي من يصرف ويحول عن ذلك العذاب في ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمعزل عنه ، أو من يصرف عنه ذلك العذاب في ذلك اليوم - فقد رحمه الله بانجائه من الهول الاكبر ، وبما وراء النجاة من دخول الجنة ، لان من لايعذب يومئذ يكون منعما حتما ، وذلك الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة (المائدة) أن الفوز انما يكون بمجموع الامرين السلبي والايجابي ، ولا ينافي ذلك ماقيل في أهل الاعراف على مايأتي تحقيقه في سورتها . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (من يصرف عنه) بالبناء للفاعل ، أي من يصرفه الله عنه أي عن العذاب الخ ويؤيدها قراءة أبي (من يصرف الله) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير. ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه

وقد استدلت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لاتوجب الثواب والمعصية لاتوجب العقاب لانها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة ، وضربوا لذلك الامثال في أفعال البشر ، والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ماهو واجب ومن الواجب على الناس ماهو رحمة أي واجب لأنه رحمة وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئا اذ لاسلطان فوق سلطانه ، وله أن يوجب على نفسه ماشاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة أي أوجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطلقة ، وسيأتي في سورة الاعراف كتابتها للمتقين المزكين من مؤمني هذه الامة ، ولو لم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لايرحم أحداً وأن لايكون رحيما بخلقه ، واذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لايجيزه. ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعد من رحمته في الآخرة بين أن الامر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله لولي الحميد وحده فقال

﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو ، وإن يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ المس أعم من اللمس في الاستعمال . يقال مسه السوء والكبر والعذاب والتعب والضراء والضر والخير ، أي أصابه ذلك ونزل به ، ويقال مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخير ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسنداً إلى الله تعالى ، وفي سورة المعارج في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح — لغتان أو الضر بالفتح مصدر وبالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه أن يضم اذا ذكر وحده ويفتح اذا ذكر مع النفع . وهو مايسوء الانسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أوماله أو غير ذلك من شؤونه ، ويقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها أو الى أحدها ، والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما أو الى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب الخير مايرغب فيه الكل كالعقل مثلا والعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر . وأقول : ان الخير ماكان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلة ، فمن الضار المكروه الذي يسوء مايكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر مالا مصلحة ولا منفعة فيه البتة أو ماكان ضره أكبر من نفعه . قال تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم — وقال في النساء — فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيراً كثيراً — وقال — ان الذين جاؤا بالافك عصبة منكم لاتحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم)والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما يبتلي به الناس ويختبرهم. وقوله تعالى(ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي اليهم أجلهم)ليس من هذا الاسناد في شيء . وفي الحديث « الخير كله بيديك الشر ليس اليك »

ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزه تحريه الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لمحاسن الكلام مع مخالفة بعضها في بادىء الرأي لما هو الاصل في التعبير كالمقابلة هنا بين الضر والخير ، وانما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ،فنكتة المقابلة أن الضر من الله تعالى ليس شراً في الحقيقة بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل للاستفادة أخلاقا وآدابا وعلما وخبرة، وقد بدأ بذكر الضر لان كشفه مقدم على نيل مقابله ، كما ان صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعيم فيها، وهذه الآية مقابلة لما قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ماينفع الناس من النعم انما يحسن اذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتب شيء من الشر عليه وكأنه قال: ان أصابك أيها الانسان ضر كمرض وتعب وحاجة وحزن وذل اقتضته سنة الله تعالى فلا كاشف له أي لا مزيل له ولا صارف يصرفه عنك إلا هو دون الاولياء الذين يتخذون من دونه ويتوجه اليهم المشرك لكشفه، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للاسباب الكسبية التي تزيله ، وإما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب، ولطفه الخفي لا حد له فله الحمد، وإن يمسسك بخير كصحة وغنى وقوة وجاه فهو قادر على حفظه عليك كما أنه قادر على إعطائك اياه لانه على كل شيء قدير، وأما أولئك الاولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدرون على مسك بخير ولا ضر. فلآية كما قال الرازي دليل آخر على انه لايجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل مايحتاج اليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو ايجاد خير ومنح ثواب فانما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان: طلب بالعمل

ومراعاة الاسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء اللذين ندبت اليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا مافتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلا في نكتة البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحببنا نقلها إتماما للفائدة قال :

« وفسروا الضر (بالضم) بسوء الحال في الجسم (وبالفتح) بضد النفع[1] وعدل عن الشر المقابل للخير الى الضر على مافي البحر لأن الشر أعم، فأتى باللفظ الاخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية ان مقابلة الخير بالضر مع أن مقابله الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الصنعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق بالمقام كقوله تعالى (إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى) فجيء بالجوع مع العري وبالظمأ مع الضحو وكان الظاهر خلافه، ومنه قول امريء القيس

كأني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولم أسبأ الزق الروي ولم أقل لخيلي كري كرة بعد إجفال

وإيضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعري الذي هو خلو الظاهر، والظمأ الذي فيه حرارة الباطن بالضحى الذي فيه حرارة الظاهر، وكذلك قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لانهما لذتان في الاستعلاء، وبذل المال في شراء الراح ، ببذل الانفس في الكفاح ، لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر، وكذا هنا أوثر الضر لمناسبته ماقبله من الترهيب، فان انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل اللف والنشر ، فان مس الضر ناظر الى قوله تعالى (اني أخاف) الخ ومس الخير ناظر الى قوله سبحانه (من يصرف عنه) » الخ

﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴾ فسر أهل اللغة القهر بالغلبة والأخذ من فوق وبالاذلال ، وقال الراغب القهر الغلبة والتذليل معاً ويستعمل في كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها

١) هذا تحكم لا يصح نقلا والتحقيق ما تقدم

تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عباده والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور، ليرشدنا الى ان من اتخذ منهم وليًا من دونه فقد ضل ضلالا بعيدا لاشراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير، وبين العبد المربوب المقهور المذلل المسخر الذي لا حول له ولا قوة الا بالله العلي العظيم. فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي المؤمن به أن يتخذ وليًا من عباده المقهورين تحت سلطان عزته، المذللين لسننه التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الأمر في خلقه، لأن أفضل المخلوقات وأكملهم مساوون لغيرهم في العبودية لله والذل له، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم، ولم يجعل من خصائص أحد منهم أن يشاركه في التصرف في خلقه ولا في كونه يدعى معه ولا وحده لكشف ضر ولا جلب نفع (ولا تدعو مع الله أحداً * بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه إن شاء * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا) الخ

وقد فسر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عباده المذللهم العالي عليهم بتذليله لهم وخلقه إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم في علوه على عباده وقهره إياهم بقدرته وسائر تدبيره، الخبير بمصالح الاشياء ومضارها، الذي لا تخفى عليه عواقب الامور وبواديها، ولا يقع في تدبيره خلل، ولا يدخل حكمته دخل. اهـ

وذهبت المعتزلة والاشاعرة الى أن قوله تعالى « فوق عباده » تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر. صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الاشاعرة (كالبيضاوي) بنقل عبارته بنصها، وبعضهم (كالرازي) بنقلها وإحالة الدلائل النظرية باثبات مضمونها، ومنع إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله، إذ جعل ذلك قولا بتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك، ولفظ الآية لا يأبى ما فسره به الزمخشري وأمثاله، لان له نظير أذكروه في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنا فوقهم قاهرون) وبديهي أنه يعني فوقية المكانة المعنوية لا المكان، ولو اكتفوا بهذا لكان حسنًا لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسماهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة باثبات صفة العلو المطلق لله تعالى،

فسلف الامة يمرون هذه الآيات بغير تأويل، ويقولون ان الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لا فوق كل شخص وحده، وهو بهذا بائن من خلقه، وإنه مع ذلك ليس كمثله شيء ، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز، فهذه اللوازم التي يبني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلو مبنية كلها على قياس الخالق على المخلوق ، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والارادة فانما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى ، فلماذا يخصون بعضها بالتأويل دون بعض ؟ فالحق الذي مضى عليه سلف الامة ان الله تعالى وصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وان جميع تلك الصفات تطلق عليه مع تنزهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألفاظها من الخلق ، فعلم الله وقدرته وكلامه وعلوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلو بعضهم على بعض وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات الباري تعالى سلبية ، وقد تقدم شيء من هذا البحث وسنعود اليه إن شاء الله تعالى

ثم ختم الله تعالى هذه الاقوال أو الاوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال

﴿ قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ أخرج ابن إسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال : جاء النحام بن زيد وقردم بن كعب وبحري بن عمرو [من اليهود] فقالوا : يامحمد مانعلم مع الله إلها غيره . فقال « لا إله إلا الله ، بذلك بعثت وإلى ذلك أدعو » فأنزل الله: في قولهم (قل أي شيء أكبر شهادة) الآية — كذا في لباب النقول: وهذه الرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد مولى زيد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدني مجهول تفرد عنه ابن إسحاق اهـ وابن جرير رواه من طريق ابن إسحاق . والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة إلا ما استثني وليست هذه الآية منه

وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش: أي شيء شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الاشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في

شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم، وأوحي إلي هذا القرآن من لدنه لانذركم به عقابه على تكذيبي فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة

شهادة الشيء حضوره ومشاهدته، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبني على المشاهدة بالبصر أو بالبصيرة أي العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد، واثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان: شهادته سبحانه برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم وشهادته بما جاء به وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (النوع الاول) اخباره بها في كتابه بمثل قوله (محمد رسول الله * إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيرا * قل ياأيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً * وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا * وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في صحتها خلافا لبعض الفقهاء، ولا يقتضي التلفظ به حقيتها فقد حكى الله عن اخوة يوسف أنهم (قالوا ياأبانا إن ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا) وهم لم يقولوا: نشهد أن ابنك سرق. وقد سموا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر، وإن كان ذلك الاثبات مصنوعا، وقال تعالى (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فانهم صرحوا بلفظ الشهادة ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى (ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم) وهي بمعنى هذه الآية التي نفسرها

(النوع الثاني من شهادة الله تعالى لرسوله) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن ـ وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الاتيان بسورة من مثله، وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كاخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم واظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل الينا بالتواتر، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه وبعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طفل « ابني هذا سيد ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين » وقوله في عمار بن ياسر « تقتله الفئة الباغية » وقوله « صنفان من أهل النار لم أرهما بعد قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رءوسهن كأسنمة البخت » الحديث وكلها صحيحة

(النوع الثالث من شهادته لرسوله) شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل الاولين به ، ولا تزال هذه الشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التحريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم (أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري ؟ قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) [راجع ص ٣٤٩ ج ٣]

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث — وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والاحكام العملية فهو ثلاثة أنواع (أحدها) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم * ان الدين عند الله الاسلام) وقوله زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير)

(ثانيها) ما أقامه من الآيات البينات في الانفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها

(ثالثها) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الايمان الفطري بالألوهية وبقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين ولعلنا نشرح معنى الايمان الفطري الذي بيناه من قبل بيانا موجزاً في تفسير آية العهد الالهي الذي أخذه على بني آدم وهي قوله تعالى في سورة الاعراف (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم) الآية

علم مما بيناه أن شهادته تعالى هي شهادة آياته في القرآن ، وآياته في الاكوان وآياته في العقل والوجدان، اللذين أودعهما في نفس الانسان ، وهذه الآيات قد

بينها القرآن وأرشد اليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له ، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والادلة على حقيته كثيرة ، وجملة « وأوحي إلي هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني وبينكم » مصدرة بالفعل المبني المعمول لان المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات ، وتدل بوضعها دلالة ايماء على انه أعظم شهادة لله تعالى

وقوله تعالى [لأنذركم به ومن بلغ] نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لأنذركم به يا أهل مكة أو يامعشر قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت اليه دعوته من العرب والعجم في كل مكان وزمان الى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤاخذ بها من لم تبلغه . اهـ يعني أن العبرة في دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه انه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بني عليها ذلك العلم اي إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، وإننا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به وبما بينه من السنة الى تقليد المتكلمين والفقهاء . والقرآن حجة عليهم وإن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة

ومما روي في الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعا قال « من بلغه القرآن فكأنما شافهته به - ثم قرأ - (وأوحي الي هـذا القرآن لانذركم به ومن بلغ) » وذلك ان القرآن لما كان متواتراً بلفظه ومعناه كان من بلغه بعده صلى الله عليه وسلم كمن سمعه منه وان كثرت الوسائط لانه هو الذي بلغه بلا زيادة ولا نقصان . وليس للاحاديث المروي أكثرها بالمعنى هذه المزية فهي موضع اجتهاد . وأخرج أبناء أبي شيبة والضريس وجرير والمنذر وأبي حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكانما رأى النبي صلى الله عليه وسلم وفي لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه

ويعقله كان كمن عاين النبي ﷺ وكلمه . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتي رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم « هل دعيتم الى الاسلام ؟ » قالوا لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ) ثم قال « خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنهم من أجل انهم لم يدعوا »

ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدها المشركون وبالبراءة من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل :لا أشهد . قل إنما هو إله واحد وانني بريء مما تشركون ﴾ قالوا : ان الاستفهام هنا للتقرير مع الانكار والاستبعاد ، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون . ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بنقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لا يكون إلا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الاصنام وغيرها أو من إشراككم مهما يكن موضوعه ، وانما قال (قل إنما هو إله واحد) فأعاد الامر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لافادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذاته لا يغني عنه نفي الشهادة بالشرك

---

(٢٠) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢١) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢٢) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٢٣) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٤) انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

روي أن قريشا أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر ، فلما صار لهم عهد باليهود كان ما

رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ماتقدم من الحجج ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ أي يعرفون محمداً النبي الامي خاتم الرسل (ص) كما يعرفون أبناءهم لان نعته في كتبهم واضح ظاهر. وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبينا في تفسيرها مايؤيدها من شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ قيل ان « الذين » هنا بيان للذين الاولى أو بدل منها ، ويجوز أن يكون مبتدأ ، أي الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لايؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون مايعرفون . وقد بينا قريبا معنى هذه الجملة إذ وردت بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة (ص٣٢٧) ، وموقعها هنا ان علة انكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكرها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ماهو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهي أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون مالهم من الجاه والمكانة والرياسة في قومهم على الايمان بالرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم ، لعلمهم بأن هذا الايمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين في جميع الاحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه أن يؤمن فيكون مرءوسا وتابعا [ليتيم أبي طالب] فكيف وهو يكون بعد ذلك مساويا لبلال الحبشي وصهيب الرومي وغيرهم من فقراء المسلمين، فخسران هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لامن نوع فقد العلم والمعرفة لان الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب. وروي أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرانها في الآخرة فقط بخسران أمكنتهم التي كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول واعطائها للمؤمنين ،ولما كان هذا الخسران أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ؟ ﴾ أي لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذبا كزعم من زعم أن له ولداً أو شريكا أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ وليا له يقرب الناس اليه زلفى ويشفع لهم عنده، أو زاد في دينه

ماليس منه ـ أو كذب بآياته المنزلة كالقرآن المجيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسله ، واذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والافتراء يعد وحده غاية في الظلم ويطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة؟

ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ انه لا يفلح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أي الحال والشأن ان الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لافترائه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ او عاقبة من جمع بين الامرين فكان أظلم الظالمين ؟

الآية نزلت في الكافرين فلهذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمي نفسه أو يسميه الناس مؤمنا أو مسلما ، كأن يقول بقول أولئك المشركين فيتخذ غير الله وليا ويدعوه ليشفع له عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحيا ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه

ثم بين تعالى ما في نفي الفلاح من الاجمال فقال ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا : أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ؟ ﴾ أي واذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعا على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشدهم ظلما أين الشركاء الذين كانوا يضافون اليكم لاتخاذكم اياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستعانون كما يدعى ويستعان ، وانهم يقربونكم إلى الله زلفى ويشفعون لكم عنده ؟ وأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم ؟ كما قال في آية أخرى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقد قرأ يعقوب (يحشرهم جميعا ثم يقول) بالياء . والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج

﴿ ثم لم تكن فتنتهم الا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحفص «لم تكن فتنتُهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فتنتَهم» بالياء والنصب، ولا فرق بين هذه القراآت في المعنى فان بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره، وبعضهم يذكّر الفعل وبعضهم يؤنثه، وكل ذلك جائز في العربية. وقرأ حمزة والكسائي «ربَّنا» بالفتح على النداء أي يا ربنا. والباقون بالجر على الصفة. والفتنة الاختبار وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب وبالشرك، وقدر بعضهم مضافا محذوفا فقال: ان المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختبار أو الشرك الا اقسامهم بالله يوم القيامة انهم ما كانوا مشركين

ظاهر الآية انهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهما منهم ان ذلك ينفعهم، لكنهم يعترفون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الانكار في القيامة متعذر وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧ هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢ ولا يكتمون الله حديثا) وروي أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتمون الله حديثا) فقال: أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فانهم لما رأوا انه لا يدخل الجنة إلا أهل الاسلام فقالوا تعالوا لنجحد (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) فختم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم (ولا يكتمون الله حديثا) وذهب بعضهم الى ان المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لاننا ما كنا ندعو غيرك استقلالا بل توسلا اليك ليكون من ندعوهم شفعاء لنا عندك يقربوننا اليك زلفى، لاننا كنا نستصغر أنفسنا أن نتسامى الى دعائك كفاحا بلا واسطة وما هذا الا تعظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير انه لا يلتئم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ وأجيب عن الايراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعمهم انهم اتخذوا شفعاء يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به، ويرد هذا قول تصريح مشركي قريش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لانه بمشيئة الله، وهؤلاء كجبرية المسلمين، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) الخ نعم ان كثيراً ممن

يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخلصون فيها الدعاء لله تعالى، ولكنهم لا يسمون هذا شركا كما كان يسميه المشركون، بل يسمونه توسلا أو استشفاعا أو وساطة

وقوله تعالى هنا « انظر » من النظر العقلي، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى (٥٨.١٩ يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا انهم هم الكاذبون)

قال الزجاج: تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين في حبه، فذكر أن عاقبة كفرهم - الذي لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا إنه دين آبائنا - لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدين به. ومثاله أن ترى انسانا يحب شخصاً مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه، فيقال له: ما كانت محبتك - أي عاقبة محبتك - لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته. فعلى هذا تكون فتنتهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة.

---

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا، وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاؤُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

كان المشركون أصنافا متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء والالوذعية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد ﷺ ولا هو بالذي

يستطيع الاتيان بمثله في نظمه وفصاحته وبلاغته ، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ، إذ لو كان مثله مما تصل اليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أوما يقرب منه فيما مضى من حياته — وهو أربعون سنة ونيف — وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم هذه الحجة بقوله (١٠:١٧ فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وما كان كفر أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن خشية أن يؤثر في قلبه ، وينتزعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان يصغي سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ، ولا يفقه حججه وبيناته ، إما لعدم توجه ذهنه الى ذلك لعراقته في التقليد والانس بما درج عليه الآباء وهو الاكثر ، وإما للبلادة وانحطاط الفكر عن التسامي إلى هذه المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلا في العرب ولاسيما أهل مكة وهم أفصح قريش التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حظه من الاستماع الى النبي ﷺ الا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال ﴿ومنهم من يستمع اليك﴾ أيها الرسول اذا تلوت القرآن داعيا إلى توحيد الله منذرا يوم القيامة ﴿وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا﴾ أي وجعلنا على آلة الفهم والادراك من أنفسهم — وهي قلب الانسان ولبه — أغطية حائلة دون فقهه، ونفوذ الافهام الى أعماق علمه، وفي آذانهم وقرا أي ثقلا أو صمما حائلا دون سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق . ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى في طباع البشر من كون التقليد الذي يختاره الانسان لنفسه يكون مانعا له باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق ، فهو لا يستمع إلى متكلم ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل ، وإذا وصل إلى سمعه قول مخالف لما هو دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأي أو عادة . وجعل الاكنة على القلوب والوقر في الآذان في الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فان القلب الذي لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذي وضع عليه الكن أو الكنان وهو الغطاء حتى لا يدخل فيه شيء ؛ والآذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالآذان

المصابة بالثقل أو الصمم لان سمعها وعدمه سواء . والاكنة جمع كنان كالاسنة جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحمل، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأوقر الدابة فهي موقرة

﴿ وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعو اليه : وإن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقية ما تدعو اليه لا يؤمنوا بها لأنهم لا يفقهونها ولا يدركون كنه المراد منها ، لعدم التوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ

﴿ حتى إذا جاءوك يجادلونك ﴾ أي حتى اذا صاروا اليك أيها الرسول مجادلين لك في دعوتك ﴿ يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الاولين ﴾ أي يقولون لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم : ما هذا القرآن الا أساطير الاولين من الامم . أي قصصهم وخرافاتهم . يعني أنهم لا يعقلون مما في القرآن من أنباء الغيب في قصص الامم مع رسلهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل ، قياساً لما لم يسمعوا على ما سمعوا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر الى الشيء نظراً سطحيا لا يستنبط منه علما ولا برهانا، ومن يسمع الكلام حرساً لفظيا لا يتدبره ولا يفقه أسراره ، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذي يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم فكل حظه مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يعدو التسلية . ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بينة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى في الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبر .

وان في أهل هذا العصر من لا يفكر في اتيان الامي الناشىء بين الأميين بخلاصة أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لانه يرى أو يسمع أن ما في القرآن من ذلك يشبه ما في غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يبعثه إلى البحث في الفروق بين ما في القرآن وما في غيره ، وهي كثيرة سبق بيانها في بحث الاعجاز ص١٩٣ و ٢٠٤ ـ ٢١٦ ج ١) وأهمها في باب اثبات نبوته ﷺ كونه

ظهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد ممن انتصبوا لعداوته أن يرفع في الانكار عليه رأسا أو ينبس في الرد عليه بكلمة (٤٩:١١ تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

فاذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي ثلثي عمره قبله ولم يكن في كلامه ماهو معجز ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون انكار كون محمد ﷺ كان أميا مثلهم وانه لم يكن يعرف شيئا من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم ، ولكن كان بعضهم يجهل مايعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لا من أساطير الاولين وأوضاعهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل ، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجهل مافيها من الآيات والعبر لعدم تدبرها . قال أبو عبيدة معمر بن المثنى : الاسطارة لغة الخرافات والترهات وهي التي تجمع على أساطير ، وقال الاخفش واحد الاساطير أسطورة

﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه ﴾ ضمير «وهم» عائد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ الجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم . لا إلى الفريق الذي ذكر أخيراً في قوله « ومنهم من يستمع اليك » والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين . والنأي عنه يشمل الاعراض عن سماعه والاعراض عن هدايته . وقيل ان المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعا ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿ وان يهلكون الا أنفسهم وما يشعرون ﴾ أي وما يهلكون بذلك الا أنفسهم وما يشعرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن واخبار بالغيب فقد هلك جميع الذين أصروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر ، في

غيرها من الغزوات ، ويلي هـذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة ، ولفظ الآية يشملهما وهو في هلاك الدنيا أظهر

(٢٧) وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد للايمان من المشركين الظالمين لأنفسهم ، وخص بالذكر طائفة منهم وهي التي تلقي السمع مصغية للقرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شيء منه ، لما على القلب من أكنة التقليد ، والاطمئنان بالشرك التليد ، والاستنكار لكل شيء جديد ، فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتفون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناءون منتهون ، وما يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة ، وقفى عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد للايمان ، وأنه بلغ مبلغا لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقال عز من قائل:

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على النار ﴾ «لو» شرطية حذف جوابها لتذهب النفس في تصوره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل « لو غير ذات سوار لطمتني » و« وقفوا » بالبناء للمفعول أي وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على الارض وقوفا . ووقف على الاطلال أي عندها مشرفا عليها ، أو قاصراً همه عليها - وعلى الشيء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفا : حبسها كوقف العقار على الفقراء ، ووقف الدابة وقفا جعلها تقف ، والمعنى ولو ترى أيها الرسول — أو أيها السامع — بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف - وهي هاوية سحيقة ، أو مقصورين عليها لا يتعدونها - أو يقفون فوقها على الصراط ، أو لو ترى إذ

يدخلونها فيقفون على مافيها من العذاب الاليم بذوقهم إياه و « من ذاق عرف » ـ أي لو ترى مايحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن حسرتهم وتمنيهم مالا ينال ـ لرأيت أمراً عظيما لاتدركه العبارة ولا يحيط به الوصف

وقد ذكر مايكون من وقفهم على النار ومايترتب عليه من قولهم بصيغة الماضي الواقع في حيز فعل الشرط المستقبل الاعلام بتحقق وقوعه على القول المشهور في مثله ، وقال الرازي في تعليله : ان كلمة « إذ » تقام مقام « إذا » إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع الماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى ﴿فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين﴾ فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير عنه إلى ألسنتهم ، هو الندم على ماسلف منهم ، وتمني الرجوع الى الدنيا ليؤمنوا ، اختلف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص عن عاصم ونصب ابن عامر « نكون » فقط فقراءة الجمهور بالعطف على نرد تفيد أنهم تمنوا أن يردوا الى الدنيا . وأن لايكذبوا بعد عودتهم اليها بآيات ربهم كما كذبوا من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أي تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل تمنوا الاول فقط وقوله « ولا نكذب » الخ معناه ونحن لانكذب الخ وعلى هذا يكون الايمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني وشبهه سيبويه بقولهم : دعني ولا أعود ، وهو طلب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ، والتقدير وأنا لاأعود تركتني أم لم تتركني ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا نكذب » جملة حالية قال الزمخشري : على معنى غير مكذبين وكائنين من المؤمنين فيدخل في حكم التمني اه ، وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الوجه الاول وليس كذلك ، فان معنى الوجه الاول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب والايمان على سواء ، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويعدون بالايمان وعدم التكذيب وعدا خبريا مؤكداً غير مقيد باجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جعلنا « ولانكذب » الخ جملة حالية ـ وهو الوجه الثالث ـ فانها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايمان قبل الرد الى الدنيا. فلا يكون التمني متعلقا بهما لذاتهما لانهما حاصلان والحاصل لايتمنى، وانما يكون متعلقا بالرد المصاحب لهما، الذي تمنى وقوعه بعد وقوعهما، وذلك وعد غير خبري ولا انشائي بهما، لان الحاصل لايوعد به كما انه لايتمنى. وقد بينا في تفسير (٤٣:٤ لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) ـ الآية ـ الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية، وأن الأصل في مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقا للفعل العامل في الحال. وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند وقفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا الى الدنيا مصاحبين لذلك، فيصح أن يقال في الجملة أن عدمَ التكذيب والايمان داخلان تحت حكم التمني من حيث اشتراطهما فيه، لا انهما متمنيان كالرد سواء.

وأما قراءة حمزة وحفص بنصب الفعلين فقيل انه على جواب التمني وقيل ان الواو للحال كقولهم: لاتاكل السمك وتشرب اللبن. وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود «فلا نكذب» وقيل ان العطف على مصدر متوهم أي ياليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكوناً من المؤمنين. فعلى التوجيهين الاولين هذه القراءة يدخل ماذكر في حكم التمني على الوجه الذي وجهنا به جعل الجملة حالية في قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمني بالأمور الثلاثة على سواء، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضا

ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين في تمنيهم: بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد الى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له في الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لاتلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم التكذيب، ومنهم من يعد بذلك وعداً، وهذا الاختلاف في كيفيات ذلك التمني أقرب الى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات، لانه هو المعهود من البشر. ولعلهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال، على ان الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر

قال تعالى مبينا كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضي أن يكونوا عليه في الدنيا لو ردوا اليها ﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ قالوا : ان الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيهم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغبته ، ولحقية الايمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الايمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ووعدهم بذلك نصاً أو ضمنا ، كأنه يقول ليس الامر كما يوهمه كلامهم في التمني بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا وفيه أقوال :

(١) انه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالهم التي كانوا يغترون بها ، ويظنون ان سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هباء منثوراً (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين (٤) انه الحق أو الايمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحق ، وهذا إنما ينطبق على أشد الناس كفراً من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً) (٥) انه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل — بدا للاتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته و بشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر واظهار الايمان والاسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وان إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الاصلي لمادة كفر (٨) ان في الكلام مضافا محذوفا ، أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتبرموا وتضجروا وتمنوا التفصي منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى اليه من التكذيب بالآيات وعدم الايمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لانه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الاقوال بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو انه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولاشباههم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، فالذين

كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق - ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمنافقون الذين أظهروا الايمان جبنا وضعفا أو مكراً وكيداً، كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الاعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عمن لا يقترفها معهم - والذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالاعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عمن يعتذرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم مايلوح فيها أحيانا من برق الدليل المظهر لما كمن في أعماق الفطرة من الحق، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، وألسنة حملة الحجة والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وإنما جعلنا ماتلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاما لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده للايمان ، لعدم استعمالهم لذلك الاستعداد

وقد يعم الاخفاء للشيء ماكان منه بالقصد اليه والارادة له في ذاته ، وما كان ظاهراً في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليد لهم عدوا بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والتزموا مايضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فاذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الاعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الاعمال ، التي كانت مطوية في زوايا الارواح ، فتتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، في كتابه الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، كما تتمثل الوقائع المصورة ، في المنظرة التي يعرض فيها مايعرف الآن بالصور المتحركة ، فان حفظ ألواح الأنفس المدركة لما ترسمه وتطبعه العقائد والاعمال فيها ، أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه ويطبعه نور الشمس عليها ، وعرض الصور الشمسية في الدنيا دون عرض الصور النفسية في الآخرة ، وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له في الآخرة كل ماكان خفيا عنه من خير نفسه وشرها (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) أي لا تخفى على أنفسكم ، فضلا عن خفائها على ربكم ، وقد خص بالذكر هنا بدوّ ماكان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال ،

بين الله تعالى لنا أن تمني أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقتهم ، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها ، باخفائهم إياه عن الناس أو عنها (وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون* وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) فتمنوا الخروج مما حاق بهم ولكن الحقيقة لا تتغير ، وانما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الاحوال والاوطار

﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصي ، لان مقتضي ذلك من أنفسهم ثابت فيها ، وما دامت العلة ثابتة فان أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنه تمنيهم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله ، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يعلموا ، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المعاند المستكبر منهم مشتملا بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمنافق مرتديا بمكره ونفاقه والمقلدُ مقيداً بتقليده لغيره ، وعدم ثقته بفهمه وعلمه والشهواني ملوثا بشهواته المالكة لرقه

وأما ماظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقية ماجاء به الرسل ، فانما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البينات والعبر ، ألم تر كيف يكابرون فيها أنفسهم ، ويغالطون عقلهم ووجدانهم ، ويمارون مناظريهم وأخدانهم؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدَّع ، أو يلعب بالقمار فيخسر ، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهي أو يكثر منه فيتضرر ، ويرى غير هؤلاء من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق ، أو لسننه الثابتة التي أقام بها نظام الخلق ، ماحل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله — فيندم كل واحد ممن ذكرنا ، ويتوب ويعزم على أن لا يعود ، وإنما يكون هذا عند فقد داعية العمل ، ووجود داعية الترك ، فاذا عادت الداعية إلى العمل عاد اليه خضوعا لما اعتاد وألف ، وترجيحا لما يلذ على ما ينفع

ومن وقائع العبر في ذلك ماحدث لاخ لي عملت له عملية جراحية خدر قبلها بالبنج [كلورفورم] فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسل من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الامد على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم مافات ويتحسر على ماكان منه من التفريط والتقصير في

الواجبات ، واضاعة الاوقات الطويلة في البطالة واللهو وان كان من المباحات ، وعزم على الجد والتشمير فيما بقي من عمره ، ان عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ، ولكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنها لم تكن سابغة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) وعد ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها .

ويستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لاقامة الناس على صراط الحق والفضيلة انما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يربى الاطفال في الصغر ، وكما يمرن الرجال على أعمال العسكر ، وان من أكبر الخطأ أن يسمح للاحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، بشبهة تربيتهم على الحرية والاستقلال ، الذي يهديهم الى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطرق الاستدلال ، أقول ان هذا من أكبر الخطأ — وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة اليها — لأنه قلما يوجد في الناس من يتبع هواه وشهواته في الصغر ثم يرجع عن ذلك كله في الكبر ، بعد أن يصير ملكة وعادة له ، لقيام الدليل عنده على أنه ينافي الحق أو العدل والفضيلة ، وانما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، أو من أتباع الرسل في زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعادتهم ، منقادون لما ألفوا في أول نشأتهم ، لا يخالفون ذلك الا قليلا ، يتكلفون المخالفة تكلفا عند عروض ما يقتضي ذلك ، فاذا زال المقتضي عادوا الى عادهم وشنشنتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، وانما تربية الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والادب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة الى وقت الاستعداد لها في الكبر لا ينافي تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والامثلة المعروفة على ما قلنا فشو السكر في أمم الافرنج ومقلدتهم من الشرقيين ، فان أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد يوجد في مائة الاف منهم واحد يتركه بعد ان اعتاده وأدمنه لاقتناعه بضرره مما

ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠) وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ، قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا ، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ . وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأناً آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته في الدنيا، وهو غرورهم بها، وافتتانهم بمتاعها ، وإنكارهم البعث والجزاء ، ومايقابله من حالهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء ، وهو مايكون من حسرتهم وندمهم على تفريطهم السابق ، وغرورهم بذلك المتاع الزائل ، وقفى عليه ببيان حقيقة الدنيا والمقابلة بينها وبين الآخرة ، فقال عز من قائل :

﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ قيل إن هذه الآية تتمة لما سبقها ، وأن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها ، أي لو رد أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر والاعمال ، وصرحوا ثانية بما كانوا عليه من إنكار البعث والجزاء ، والظاهر المختار مابيناه آنفا ، فالعطف فيه عطف جمل مستأنف ، و(إن) في ابتداء مقول القول نافية بمعنى « ما » أي وقال أولئك المشركون : ماالحياة إلا حياتنا الدنيا لاحياة بعدها ، ومانحن بمبعوثين بعد الموت . وسنذكر مايستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريباً . ووقفهم

على ربهم عبارة عن وقف الملائكة إياهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم، وامساكهم فيه إلى أن يحكم بما شاء فيهم ، فهو من قبيل * وقوفا بها صحبي عليّ مطيهم * أي يقفون مطيهم عندي وقوفا ، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلى من المكان الذي هو فيه . أو المعنى يحبسونها علي بامساكها عندي . وانما عدي الوقف والوقوف الذي بهذا المعنى بعلى — وكذا الحبس والامساك الذي فسر به — لدلالته على معنى القصر ، قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) أي مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك . والذين تقفهم الملائكة وتحبسهم في موقف الحساب امتثالا لامر الله تعالى فيهم (وقفوهم انهم مسؤلون) يكونون مقصورين على أمر الله تعالى ، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله) وانما أطلت في بيان كون استعمال وقف هنا متعديا بعلى بمعنى ما تقدم قريباً في تفسير قوله تعالى (وُقفوا على النار) لان المفسرين اضطربوا في التعدية هنا لحمل الكلام بعضهم على التمثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز ، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلما ، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة الى ذكرها

بينا آنفا في تفسير (ولو ترى اذ وقفوا على النار) ان جواب لو حذف لتذهب النفس في تصوره كل مذهب يقتضيه المقام . وللايذان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بيانا لما يقع في تلك الحال، فان لم يوافه المتكلم به ، توجهت نفسه الى السؤال عنه ، فلهذا جاء البيان جوابا لسؤال مقدر وهو قوله تعالى ﴿ قال أليس هذا بالحق ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أي قال لهم ربهم أليس هذا الذي أنتم فيه من البعث هو الحق الذي لا ريب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أي بلى هذا الحق الذي لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله، اعترفوا وأكدوا اعترافهم باليمين، فشهدوا بذلك على أنفسهم انهم كانوا كافرين ، فبماذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴾ أي اذا كان الامر كذلك فذوقوا العذاب الذي كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذي كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ماربحوا من الشقاء والعذاب ، ببيان ماخسروا من السعادة والثواب — وانما هو خسر على خسر — فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ﴾ أي خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بلقاء الله تعالى كل ماربحه وفاز به المؤمنون بلقائه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته في الدنيا، كالقناعة والايثار والرضاء من الله في كل حال، والشكر له عند النعمة، والصبر والعزاء والطمأنينة عند المصيبة، وغير ذلك من المزايا التي تصغر معها المصائب والشدائد ، ويكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الايمان في الآخرة من الحساب اليسير، والثواب الكبير، والرضوان الاكبر، وهو «مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» كل ذلك مما يخسره المكذبون بلقاء الله بسبب تكذيبهم، لانهم يخسرون في الحقيقة أنفسهم، وانما حذف مفعول «خسر» للدلالة على ذلك كله، وجعل فاعله موصولا لدلالة صلته على سبب الخسران، لان التكذيب بلقاء الله تعالى يستلزم ما سيأتي بيانه من الاعمال والاحوال التي تفسد النفس ، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء

﴿ حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة ﴾ أي كذبوا الى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة ، وقيل ان الغاية للخسران بقصره على ما كان منه في الدنيا . والساعة في أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه، يقال جلست اليه ساعة وغاب عني ساعة . وأطلق في كتب الدين على الوقت الذي ينقضي به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم وانما يكون ذلك في زمن قصير . وعلى مايلي ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة ، فان كان اطلاقه عليه بالتبع لاطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك وإلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه (راجع ص٢٣٦ ج٢ تفسير) أو بالاضافة الى مابعده — قولان : وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله ، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذي يموت فيه ، ويقدم على ذلك

العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا إن القيامة ثلاث : كبرى ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير (راجع ص ٢١٤ منه) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذي ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات والقيامة الكبرى انما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الارض. والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهي باعتبار غايتها — وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين — تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش في الدنيا فقط . ويرون أن البغتة لا تظهر في موت الافراد لما يكون له في الغالب من المقدمات والعلامات التي يعرف بها وقته في الجملة. وقد ذكر مجيء الساعة بغتة في عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة، وهي التي ورد في الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) فلا يدل على مجيء الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالامراض والجروح . وقد يقال ان المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً ، فكم من مريض جزم الاطباء بأنه لا يعيش إلا أياما أو ساعات قد شفي من مرضه ذلك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا ييأس من الحياة مادام فيه رمق ، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه — إن مات في مرضه — : ان الموت جاءه بغتة ، وان كان هذا لا يعد في العرف من موت الفجأة ، ومن لم يجئه الموت فجأة جاءه المرض الذي يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك وإلحاد، بل يموت المرء على ما عاش عليه، ويبعث على ما مات عليه ، ويندر أن يظهر لأحد في مرض مماته ، ضلاله الذي عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الانسان ويعلم انه فارق هذه الحياة الى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه، وحينئذ يتحسر المفرطون، ويندم المجرمون، ثم تتجدد الحسرة في موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب ،

﴿ قالوا ياحسرتنا على مافرطنا فيها ﴾ هذا جواب «اذا» أي قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وأصروا على ذلك حتى اذا جاءتهم منيتهم وهي بالنسبة اليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الاولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها ، ولا يحسبون حسابا ولا يعدون عدة لمجيئها ، قالوا : ياحسرتنا على تفريطنا ! هـذا أوانك فاحضري ، وبرّحي بالانفس ماشئت أن تبرحي ، والحسرة ـ كما قال الراغب ـ الغم على مافات والندم عليه ، كأن المتحسر قد انحسر (أي زال وانكشف) عنه الجهل الذي حمله على ماارتكبه ، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم ، أو أدركه اعياء عن تدارك مافرط منه . ونداء الحسرة فسره سيبويه بالمعنى الذي بيناه آنفا ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النـداء تنبيه المخاطبين ، وقيل بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ماحل به . والتفريط التقصير ، ممن قدر على الجد والتشمير ، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذي يسبق المسافرين لاعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة كجلدت البعير اذا سلخت جلده وأزلته عنه . فيكون معنى التفريط الحقيقي عدم الاستعداد لما ينفع في المستقبل كتقديم الفرط . أي ياحسرتنا وغمنا وندمنا على ماكان من تفريطنا فيها أي في حياتنا الدنيا التي كنا نزعم أن لاحياة لنا بعدها ، أو في الساعة أو ماهي مفتاح له من الدار الآخرة وهي تشمل الجنة والنار ، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين ، أي على تفريطنا في شأنها بعدم الاستعداد لها بالايمان والعمل الصالح ، وقيل ان الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة « فرطنا » لان التقصير انما يكون في العمل . وقيل للصفقة المفهومة من كلمة « خسر » وهي بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الاقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروي عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين مانقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير في هذا القول غير مذكور في كلامهم ، على كونه هو المذكور فيه دون سواه من المراجع الثلاثة الاخرى ، ولكنهم ذهلوا عن قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون مابعده بيانا لعاقبته وما ترتب عليه لاسياقا جديداً مستقلا ، وأما الساعة فهي مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لاعنهم ، فكان عود الضمير عليها في المرتبة الثانية من القوة

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الاوزار جمع وزر وهو بالكسر الحمل

الثقيل ، ووزره (بوزن وعده) حمله على ظهره ، ويطلق الوزر على الاثم والذنب لان ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لان حالة الانفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الابدان في حال نوئها بالاحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسم المعاني والاعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كما ورد في الغلول(*) والمال الذي لا تؤدى زكاته، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمرو بن قيس الملائي أن الاعمال القبيحة تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبها يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، ويجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضا . والمعنى انهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوإ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم ، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال التي تلابسهم عند الهج بذلك المقال بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدء هذه الجملة بألا الافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع اليه – يفيد المبالغة في تقريره وتأكيد مضمونه ، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به و «ساء» فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أي ما أسوأ حملهم ذلك أو ما أسوأ تلك الاثقال التي يحملونها ، وقيل ان «ساء» هنا الفعل المتعدي أي ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الاوزار ، أو ساءتهم تلك الاوزار التي يحملونها . والاول أبلغ

ثم بين تعالى حقيقة ما يغر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة ، إثر بيان ما يلقاه أولئك المفتونون بالاولى عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ﴾ اللعب هو الفعل الذي لا يقصد به فاعله مقصداً صحيحا من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأفعال الاولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة نقل أو إزالة غشاء عن قطعة حلوى

*) راجع ص ٢١٦ و ٢١٧ ج ٤ تفسير

لأجل أكلها لا يسمى لعباً . واللهو مايشغل الانسان عما يعنيه ويهمه ، ويعبر عن كل مابه استمتاع باللهو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللهو مالهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال لهوت بالشيء ألهو به لهواً وتلهيت به ـ اذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره . وأقول ان الاصل في اللهو اذا أطلق يراد به مايشغل الانسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يتعبه ويشق عليه من الجد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا ونكباتهـا . ثم توسع به فصار يطلق أحيانا على مايسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجد ، كمغازلة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرىء القيس :

ألا زعمت بسياسة اليوم أنني كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي

وقد يطلق أيضاً على جد يتشاغل به عن جد آخر ، ولـكن الذي عرف استعماله في ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال ان هذا الفعل لهو بل يقال لهوت بكذا عن كذا أو تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهى) وانما تشاغل رسول الله ﷺ عن الاعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش الى الاسلام لا بشيء فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهواً باطلاق

والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التي قال الكفار انه لا حياة غيرها ـــ وهي مايتمتعون به من اللذات المقصودة عندهم لذاتها، أو الملهية لهم عن همومها وأكدارها ـ ليست الا لعباً ولهواً أو كاللعب واللهو في عدم استتباعها لشيء من الفوائد والمنافع يكون في حياة بعدها ، أوهي دائرة بين عمل لا يفيد في العاقبة فهو كلعب الاطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام، ويوضح هذا قول بعض الحكماء إن جميع لذات الدنيا سلبية اذ هي ازالة لآلام ـ فلذة الطعام مزيلة لألم الجوع وبقدر هذا الألم تعظم اللذة في ازالته، ولذة شرب الماء مزيلة لألم العطش كذلك.

وأما شرب المنبهات والمخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولا بالتكلف واحتمال المـكروه والالم ـ فان هذه الاشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المجربون وانما يتكلفونه طلبا للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالتعود ملائماً بازالته للالم المتولد منه ازالة مؤقتة .ذلك بأن هذه الاشياء سموم مكروهة

في نفسها ومتى أثر سمها في الأعصاب بالتنبيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والالم وهما يطاردان بالعود الى الشرب كما قال أشعر السكيرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر * وداوني بالتي كانت هي الداء * وقال :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وهذه اللذة الاولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لانه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد بها المفتونين بالسكر. وقد يقصد بالسكر ازالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالهموم والاكدار، فان السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بآلامها في تلك الحال، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان، وكثيراً ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان، أو نفسية كالتي فر منها، أو ما هو شر منها، ويصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

اذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أعلك ما شفا كا

وقد قيل ان سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لانها لذة روحية لاتعد داعيتها من الآلام، ومن دقق النظر في هذه المسألة علم أن السماع ليس من ضروريات الحياة الشخصية ولا النوعية ولذلك كانت داعيته ضعيفة ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقده غير مؤلم الا لمن اشتد ولوعه به ؛ وهذا يدخل في عموم القاعدة، ولذة السماع عند غيره — وهم الجمهور — ضعيفة بقدر ضعف الداعية . فالسماع لا يعد من أركان هذه الحياة ولا من مقاصدها الذاتية للناس، وانما يستروح اليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية اليه، وانما غلب اسم «اللهو» عليه واسم «الملاهي» على آلاته، لانه غير مقصود لذاته

وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الاول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا الخاص بها متاع قليل، أجله قصير، لا يصح أن يغتر به العاقل الراشد، فهو ليس الا كلعب الاطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع اليه الملل من كل لعبة، أو من حيث أن زمن الطفولة قصير كله غفلة، أو كلهو المهموم في قصر مدته، على كونه غير مطلوب لذاته،

﴿ وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون ﴾ هذا خبر مؤكد بلام القسم

يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعبا ولهواً يعبث به العابثون ، أو يتشاغلون ويتسلون به عن الاكدار والهموم، بل هو مما يقصده العاقل لفوائده ومنافعه الثابتة الدائمة ـ وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشرور المحرمة خير من هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لا حظ لهم من حياتهم الا التمتع الذي هو من قبيل اللعب في قصر مدته وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفعا لالم الهم والكدر ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دع ما يستلزمه من المعاصي المفضية الى عذاب الآخرة . ذلك بان نعيم الآخرة البدني أعلى وأكمل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي دوامه وثباته ، وفي كونه إيجابيا لاسلبيا، وفي كونه غير مشوب ولامنغص بشيء من الآلام، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقذار . فما القول بنعيمها الروحاني من لقاء الله ورضوانه ، وكمال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته ؟ أي أتغفلون فلا تعقلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لوعقلتم لآمنتم

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكما

قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) باضافة الصفة للموصوف لمغايرتها له ،ولا نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي وحسبك وروده في الكتاب العزيز، وانما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة إعرابه فالاولون يعربونه بغير تأويل، والآخرون يرون أنه لم يرد الا بمسوغ وهو هنا استعمال « الآخرة » استعمال الاسماء في مثل قوله تعالى (وللآخرة خير لك من الاولى) أو مراعاة مضاف محذوف تقديره :ولدار الحياة الآخرة لانه في مقابلة الحياة الدنيا ، ويصح تقدير النشأة أيضا ، وقرأ بعض القراء يعقلون بالياء التحتية مراعاة للغيبة ، وبعضهم بالتاء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة محمد (٤٧:٣٧ انما الحياة الدنيا لعب ولهو وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم) وقوله في سورة الحديد (٥٧:١٩ اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد) وقد قدم في الايات الثلاث

اللعب على اللهو وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩: ٦٤ وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقد قدم في هذه ذكر اللهو على اللعب وأكثر المفسرون لا يعنون ببيان نكتة لذلك لان العطف بالواو لا يفيد ترتيبا بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه . ومنهم من يرى أن مثل هذا لا يقع في كتاب الله تعالى الا لفائدة ،وقد نقل السيد الآلوسي في روح المعاني كلاما ركيكا في الفرق بين الاستعمالين عزاه إلى الدرة وقال في آخره : قاله مولانا شهاب الدين « فليفهم » وهو أمر بما لا يستطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم

والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج الى تعليل لانه الاصل المقدم في الوجود ،وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه الذي تقتضيه الفطرة البشرية فقدم فيها اللعب لان أول عمل للطفل يلذ له هو اللعب المقصود عنده لذاته ، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذي لا يأتي من الطفل ، لانه لا يحصل الا لذي الفكر ، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا ،وبعده التفاخر الذي هو شأن الشبان ، وبعده التكاثر في الأموال والاولاد الذي هو شأن الكهول والشيوخ ، فالنكتة ينبغي أن تلتمس في آية العنكبوت لا في آيتي محمد والانعام ، وهي قد وردت في سياق اقامة الحجج العقلية على المشركين ، فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التدلي المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ماهو دونه في نظر العقلاء فان اللعب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقبح من اللهو ، إذ اللهو تقصد به فائدة ولو سلبية ، واللعب هو العبث الذي لا تقصد به فائدة البتة ، فهو شأن الاطفال لا العقلاء العالمين بالمصالح ، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم اما دفع بعض المضار ، واما تحصيل بعض المنافع ، ولذلك بين جهلهم بقوله (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لوكانوا يعلمون) وقال في الحجة التي قبلها (ولكن أكثرهم لا يعقلون) ولا حاجة الى مثل هذا التدلي في آية الانعام التي نفسرها، فانها لم ترد في سياق حجج الايمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وان ذيلت بالتوبيخ على عدم عقل ماقرر فيها وفي هذا التذييل، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الاعلام بما يصيب المفتونين بها في الآخرة بحصر همهم في لذاتها ، وتلاه بيان المقابلة بينهم

وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها ، ففي مثل هذا السياق — كآية سورة محمد — يحسن الترتيب الوجودي ، بتقديم اللعب على اللهو الذي هو طريق الترقي ، لانه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة ، إلى لهو فائدته سلبية عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها — ومنه تمتعهم بلذاتها — يؤجرون عليه في الا خرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا واني عند بلوغي هذا البحث ظفرت بكتاب (درة التنزيل وغرة التأويل) لابي عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب الاسكافي فراجعته بعد استقرار فهمي على ماتقدم ، فعلمت أنه هو الذي نقل الآلوسي عن الشهاب عنه ما لا يكاد يفهم. وماذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذي يكثر بسببه الخطأ في النقل . وقد ذكر الاسكافي هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الانعام (وهي الآية ٧٠) الواردة في اتخاذ الكفار دينهم لعباً ولهواً — مع مايقابلها في سورة الاعراف (٧: ٥٠) من اتخاذهم دينهم لهواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آيتي الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسي ذكر الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وسيأتي ذكر اتخاذ الدين لعباً ولهوا في محله. وقد اعتمد الخطيب في تفسير اللهو في الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء ، وهو مخطيء في ذلك . وقال في تعليل تقديم اللعب على اللهو في سورة الحديد ان الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللعب . وبعده اللهو وهو الترويح عن النفس بملاعبة النساء ويتبع ذلك أخذ الزينة لهن ولغيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباهاة الاكفاء ، ومفاخرة الاشكال والنظراء ، ثم بعده المكاثرة بالاموال والاولاد ، فترتبت الحياة على هذه الاحوال ، فوجب تقديم حال اللعب على اللهو اه ثم قال في آية العنكبوت انه لا يراد بها ان الحياة الدنيا كلها لعب ولهو الخ ثم قال مانصه :

« بل المراد المبالغة في وصف قصر مدة الدنيا بالاضافة إلى مدة الآخرى فكأنه قال: ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمد أزمنة اللهو واللعب وهي أزمنة تستقصر ، لشغل النفس بحلاوة مايستعجل. كما قال القائل:

شهور ينقضين وما شعرنا بأنصافهن ولا سرار [١]

وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليالي الغر لم تك غير شفق وفجر

والدليل على أن المراد ماذكرت قبلُ ماذكره الله بعد من قوله (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان) اي ان حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً، وإنما قدم اللهو هنا على اللعب لان الازمنة التي يقصرها اللهو ، أكثر من الازمنة التي يقصرها اللعب ، لان التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم مايستقصر وجب تقديم مايكثر على ماهو دونه في الكثرة لان ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ في وصف المشبه ، ولا خلاف ان الناس أزمنتهم المشغولة باللهو ، أكثر من أزمنتهم المشغولة باللعب ، وأن طيبها لهم ، يخيل قصرها اليهم ، ويتفاوت طيبها ، على حسب تفاوت ميل النفس إلى محبوبها ، فمعظم ماترى الزمان الطويل قصيراً زمان اللهو بالنساء ، وهو الذي نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب » إه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ، وأشد ارتباطا بالمعنى وأقوى سببا

هذا واننا قد وعدنا بأن نبين في آخر تفسير هذه الآيات مايترتب على انكار البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضي إلى الشرور الكثيرة فنقول:

ان الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد انه لا حياة بعد هذه الحياة يجعل همّ الكافر محصوراً في الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجاه والرياسة والعلو في الارض ولو بالباطل وهو مايسمونه الشرف، ومن كان كذلك يكون في اتباع هواه ولذاته الشهوانية أسفل من البهائم كالبقر والقردة والخنازير، وفي اتباعه لهواه في لذته الغضبية أضرى وأشد أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئاب والنمور، وفي اتباعه لهواه ولذته النفسية شراً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً، لا يصدهم عن باطل ولا شر يهوونه إلا العجز، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا القوة التي جعلوها فوق الحق. وطالما غشوا أنفسهم وفتنوا غيرهم في هذا الزمان بما كان من تأثير

١) الانصاف جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بدراً كاملا يقابله السرار وهو بالكسر اختفاء القمر في آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغي والعدوان ، الذي كان يصول به قوي الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيتها ، فزعموا ان الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هي التي تفيض روح الكمال على الانسان ، اذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالاله الديان ، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه أممهم ودولهم من ذم الحرب ، والتفاخر ببناء سياستهم على أمتن قواعد السلم . وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الانسانية ، والرغبة في العروج بجميع البشر الى قنة السعادة المدنية ،

فان قيل : فما بالكم تسابقون الى استذلال الامم الضعيفة في الشرق ، وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا انما نريد أن نخرجها من ظلمات الهمجية والجهل ، لتشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فان قيل: فما بالنا نراها لم تنل من علومكم إلا بعض القشور ، ولم تستفد من مدنيتكم إلا الفسق والفجور ، قالوا انما ذلك لضعف الاستعداد ، وما تمكن في نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على اننا خير لها من حكامها الأولين ، بما قمنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ! ذلك شأنهم لا تقام عليهم حجة ، إلا ويقابلونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها في أوربا هذه الاعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الارض في الحضارة والعلوم والفلسفة يخربون بيوتهم بأيديهم ، ويقوضون صروح مدنيتهم بمدافعهم ، ويستعينون بكل ما ارتقوا اليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لاهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التي لا تشوبها عاطفة رأفة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الامور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما انتهوا في الطغيان الى هذا الحد ، نعم ان هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين ، في القرون التي كانت تعمل فيها كل شيء باسم الدين ، ولكنها لم تصل في التقتيل والتخريب في ذلك الزمان ، الى عشر معشار ما هي عليه الآن ، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على ان الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لاهوائهم التي ليست من الدين في شيء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

ومن العجائب ان أقسى أهل هذه الحرب وأشدهم تخريبا وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون الله وأن الله معهم على أعدائهم ، وانما الحرب الدينية الصحيحة حرب الانبياء والخلفاء الراشدين، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين، ولم يكن يستحل فيها في عصر الاسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا مانقل عن أنبياء وملوك بني اسرائيل . وقد فصلنا في المنار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية ، وحروب المسلمين الدينية ، التي كانت دفاعا عن النفس ، وتقريراً للحق والعدل ، والمساواة في الحقوق بين أصناف الخلق، يسيرون فيها على القواعد الشرعية العادلة في الضرورات ككونها تبيح ماضرره دون ضررها، وكونها تقدر بقدرها ، وتراعى فيها الرحمة ، لا العدل وحده ، وقد شهد بذلك لسلفنا ، أعلم حكماء الافرنج بتاريخنا [غوستاف لوبون] فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتب بماء الذهب ، وهي : « ماعرف التاريخ فاتحا أعدل ولا أرحم من العرب »

وجملة القول ان شبهات المفتونين بالمدنية المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم، بل تنبه بها الشعور الديني في الجم الغفير من الأوربيين حتى الفرنسيس منهم ، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم ، وآثروا عليه الشهوات البدنية الحقيرة ، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة ، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت . وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس ، لا يتوجهون الى خالقهم إلا عند الشدة والبأس[1] (١٠: ١٢ واذا مسّ الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائما، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا الى ضر مسه . كذلك زُين للمسرفين ما كانوا يعملون)

---

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَ ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَـٰكِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ بِآيَـٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ

---

(١) كتبنا هذا في زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من الكفر والفسق

مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ (٣٥) وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

لا ننسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الاسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثر فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا. وقالوا) وتلقين الرسول ﷺ الحجج بلفظ (قل .. قل ..) حتى إن الامر بالقول تكرر فيها عشرات من المرار . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك ... وقالوا إن هي إلا حياة الدنيا .—) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين وإقامة الحجج عليهم في موضوعهما بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للايمان — بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي ﷺ وحزنه مما يقولون في نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم وإيئاسه من ايمان الجاحدين المعاندين منهم ـ وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية ـ فقال عز وجل :

﴿ قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وإن كان بالحق للحق ، كحزن الكاملين على اصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن اثباتا مؤكداً بتعلق علمه التنجيزي به في بعض الاحيان، أي عند ماكان يعرض له عليه السلام ، وبان مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة «قد» على أصلها للتقليل ، وقيل انها هنا للتكثير ، وانما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهاه تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس (١٠: ٦٥

ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا انه هو السميع العليم) وفي سورة يس (٣٦:٧٥ فلا يحزنك قولهم انا نعلم مايسرون وما يعلنون) كأنهاه عن الحزن عليهم لعدم ايمانهم في سورة الحجر (١٥:٨٨) والنحل (١٦:١٢٧) والنمل (٢٧:٧٢) وتقدم تفسير الحزن والمراد بالنهي عنه[1] ولأن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الامر ، وتميم تقول أحزنه ، ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي

والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هوماكانوا يقولونه فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفير للعرب ؛ ومنه بالاولى ماحكاه عنهم في الآيات السابقة وسيأتي توضيحه . وروي عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أقوال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله في تتمة الآية ﴿فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ أي فانهم لا يجحدونك كاذبا ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجربوا عليك كذبا على أحد - ولكنهم يجحدون بالآيات الدالة على صدقك بانكارها بألسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧:١٤ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً)

فالجحود كما قال الراغب : نفي مافي القلب اثباته واثبات مانفي القلب نفيه . يقال جحد جحوداً وجحداً . اه وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الاقرار كالانكار ، ثم نقل قول الجوهري فيه انه الانكار مع العلم . ويتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحده وجحد به .

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره :

« يقول تعالى مسليا لنبيه ﷺ في تكذيب قومه له ومخالفتهم اياه (قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علما بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الاخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) وقوله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الامر ولكن الظالمين بآيات الله

---

١) راجع ص ٣٨٧ ج ٦ من التفسير

يجحدون ، أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي اسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : انا لانكذبك ولكن نكذب بما جئت به ، فأنزل الله (فانهم لايكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ورواه الحاكم من طريق اسرائيل عن ابي اسحق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبي حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة حدثنا بشر بن المبشر الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي ﷺ لقي أبا جهل فصافحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابيء ؟ فقال والله إني لأعلم إنه لنبي ولكن متى كنا لبني عبد مناف تبعا ؟ وتلا أبو يزيد (فانهم لايكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويجحدون وذكر محمد بن اسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ﷺ من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والاخنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعتهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ماجاء به ، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتتنوا بمجيئهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظنا أن صاحبيه لايجيآن لما سبق من العهود ، فلما أصبحوا جمعتهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضا فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لمثلها ثم تفرقوا.

فلما أصبح الاخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان بن حرب في بيته فقال أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف مايراد بها، وسمعت أشياء ماعرفت معناها ولا مايراد بها . قال الاخنس : وأنا والذي حلفت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال: تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فاطعمنا وحملوا فحملنا (١) واعطوا فاعطينا ، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي

١) الحمل هنا اعطاء الناس ما يركبونه

رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى ندرك هذه؟ والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه. قال: فقام عنه الاخنس وتركه

وروى ابن جرير من طريق اسباط عن السدي في قوله (قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فانهم لايكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) لما كان يوم بدر قال الاخنس بن شريق لبني زهرة: يابني زهرة إن محمداً ابن أختكم فأنتم أحق من ذب عن ابن أخته فانه إن كان نبياً لم تقاتلونه اليوم (١) ؟ وإن كاذباً فأنتم أحق من كف عن ابن أخته، قفوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فان غلب محمد رجعتم سالمين، وان غُلب محمد فان قومكم لا يصنعون بكم شيئاً، فيومئذ سمي الاخنس وكان اسمه أبي، فالتقى الاخنس وأبو جهل فخلا الاخنس بأبي جهل فقال: ياأبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا من قريش غيري وغيرك يستمع كلامنا؟ فقال أبو جهل: ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط. ولكن اذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش؟ فذلك قوله (فانهم لايكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) فآيات الله محمد ﷺ » (٢) اه بنصه وماذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في نزولها منفردة، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الاخنس مع أبي جهل يوم بدر، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعية ولم يستثن أحد هذه الآية فيما يستثنى

ثم نقول ان في (يكذبونك) قراءتين – قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف الذال من أكذبه اي وجده كاذبا أو نسبه الى رواية الكذب بأن قال إن ماجاء به كذب وإن لم يكن هو الذي افتراه بأن كان ناقلا له مصدقا به. وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وإبتدائه وبمعنى نقله وروايته. وبهذا نجمع بين قول من قال ان الصيغتين بمعنى واحد ومن قال ان معناهما مختلف. قال ثعلب: اكذبه وكذّبه بمعنى، وقد يكون « أكذبه » بمعنى بين كذبه أو حمله على الكذب وبمعنى وجده كاذبا. اه قال في اللسان: وكان الكسائي يحتج لهذه

١) وفي نسخة لم تقاتلوه (٢) كذا في الاصل

القراءة (أي قراءته) بأن العرب تقول كذّبت الرجل اذا نسبته الى الكذب، وأكذبته اذا أخبرت ان الذي يحدث به كذب. قال ابن الانباري ويمكن أن تكون «فانهم لايكذبونك» على معنى لايجدونك كذابا عند البحث والتدبر والتفتيش اهـ فعلم من هذه النقول ان الاكذاب يشترك مع التكذيب في معنى رواية الكذب، وينفرد التكذيب بمعنى الرمي باقتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت ، واما باسناده اليه في غيبته كأن يقول كذب فلان وافترى، وينفرد الاكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى ان خبره غير مطابق للواقع ، لا بمعنى انه افتراه ، وبمعنى الاخبار بذلك أي بعدم مطابقة الخبر للواقع . فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين ان أولئك الكفار لا ينسبون النبي ﷺ إلى اقتراء الكذب ولا يجدونه كاذبا في خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع ، لأن جميع مايخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له واظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر وكذلك كان . وانما يدعون أن ماجاء به من أخبار الغيب – وأهمها البعث والجزاء كذب غير مطابق للواقع . ولا يقتضي ذلك أن يكون هو الذي افتراه ، فان التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل ، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتي

وذكر الرازي في نفي التكذيب والاكذاب مع اثبات الجحود أربعة أوجه (١) انهم ماكانوا يكذبونه ﷺ في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة (٢) انهم لا يقولون له : انك كذاب لانهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا انه تخيل أنه نبي وصدّق ماتخيله فدعا اليه (٣) انهم لما أصروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى (قال) فالله تعالى قال له ان القوم ماكذبوك ولكن كذبوني : أي على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده . وذكر انه على حد (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) ومثله (وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى) (٤) – قال وهو كلام خطر بالبال – ان المراد

انهم لايخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا ويقولون في كل معجزة انها سحر « فكان التقدير انهم لايكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الانبياء والرسل » اه ملخصا بالمعنى غالبا وفيه قصور . وسكت عن أقوال أخرى قديمة (منها) قول بعضهم فانهم لايكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وهو أضعف ماقيل لان الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم ، ومنها قول بعضهم فانهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يجحدون بآيات الله (ومنها) ان المعنى فانهم لا يعتقدون كذبك ولا يتهمونك به ولكنهم يجحدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى :

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ﷺ من قولهم ماتقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) ومافي معناه ويوضحه ماروي في موضوع الاية ونزولها — وهو المتبادر من النظم الكريم — فالكلام اذاً في طائفة الجاحدين كبراً وعناداً كأبي جهل والاخنس وأضرابهما، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ﷺ ولا يمكن أن يجدوه كاذبا في خبر يخبرهم به في المستقبل كما انهم لم يجدوه كاذبا في يوم من أيامه الماضية ، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى ، ولكنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يجحدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القران نفسه سحر يؤثر ، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وانما يريدون صد العرب عنه . وأما اذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ﷺ ماكان يقوله المشركون من ضروب الاقوال في انكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين ، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الاقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين، فان نفي التكذيب انما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين ، وانما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلما وعناداً على علم ، ومن المقلدين جهلا واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر ، وغلواً في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم . ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي ﷺ تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد قال تعالى في سورة الفرقان (وقالوا إن هذا إلا افك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون)

إلى قوله (أصيلا) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه ﷺ ما كان يعرفه معاشروه من قريش . وسيأتي التصريح بتكذيبهم إياه في جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية التالية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أكد الله تعالى لرسوله ﷺ بصيغة القسم ان الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبتهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أي فان كذبت فلك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٤٠ وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح) الخ وقوله في سورة فاطر (٣٥ : ٤ وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك ـ الخ ـ ٢٥ وان يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم) الخ والآية تسلية للرسول ﷺ بعد تسلية ، وارشادٌ له الى سنته تعالى في الرسل والامم ، أو هي تذكير بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الاسوة ، اذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل في هذا المعنى . وقد صرح بوجوب هذا الصبر عليه تأسياً في قوله (٣٥:٤٦ فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) واستقلالا في آيات كثيرة مما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة المزمل (٧٣ : ١٠ واصبر على مايقولون واهجرهم هجراً جميلا) وقد ثبت بالتجارب ان التأسي يهون المصاب ويفيد شيئا من السلوة، قالت الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي
ومايبكون مثل أخي ولكن أعزي النفس عنه بالتأسي

ولولا ان دفع الأسى بالأسى من مقتضى الطبع البشري لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فان النبي ﷺ كان يتلو القرآن في الصلاة ولاسيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود اليها الا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لان الحزن والاسف اللذين كانا يعرضان له ﷺ من شأنهما أن يتكررا بتكرر سببهما وبتذكره حتى

عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم

و «ما» في قوله تعالى (على ما كذبوا) مصدرية (وأوذوا) عطف على (كذبوا) أي فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وايذائهم إياهم. والايذاء فعل الأذى وهو مايؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل[1]. وقد أوذي الرسول ﷺ بضروب من الايذاء كما أوذي الرسل قبله ـ آذاه المشركون في مكة بأقوالهم وأفعالهم. واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصبر أي صبروا على التكذيب وما قارنه من الايذاء الى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم. وإنجائنا إياهم هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم. وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسلية بأنه سينصره على المكذبين الظالمين من قومه. وعلى كل من يكذبه ويؤذيه من أمة البعثة. وايماء الى حسن عاقبة الصبر. فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر. اذا تساوت بين الخصمين سائر أسباب الغلب والقهر. واضافة النصر الى ضمير العظمة العائد على العزيز القدير تشعر بعظمة شأنه. وتشير الى كونه من الآيات المؤيدة لرسله

﴿ ولا مبدّل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسل بالنصر.

---

(١) قال الراغب: الاذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو جسمه أو تبعاته دنيويا كان أو أخرويا. يقال أذي بالشيء (كرضي) أذى وتأذى والاسم الاذية والاذاة، وآذى الرجل فعل الاذى. وآذى غيره. كل هذا منصوص لا نزاع فيه. وجعل الصحاح الاذى والاذاة والاذية مصادر لآذى ولم يذكر الايذاء الذي هو المصدر القياسي لآذى فنقل عبارته الفيروز ابادي في قاموسه وزاد «ولا تقل إيذاء» على كونه قال قبيل ذلك: والاذي كغني الشديد التأذي ويخفف والشديد الايذاء، ضد. اه وذكر في اللسان مثل عبارة الجوهري ثم قال: قال ابن بري صوابه آذى إيذاء، فأما أذى فمصدر أذي وكذلك أذاء وأذية. وذكر شارح القاموس عبارة ابن بري وتعقب غيره من العلماء والمفسرين للقاموس في نهيه وقولهم ان الايذاء مسموع مقيس ثم ذكر ان شيخه قال انه لم يجد كلمة الايذاء في كلام العرب بعد استقراء نظمهم ونثرهم. ولكن المثبت مقدم والاستقراء غير مسلم

وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (٣٧:١٧١ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهمُ المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون) — اقرأ الآيات الى آخر السورة ، فنفى جنس المبدل لكلمات الله مثبت الكلمته في نصر المرسلين بالدليل — أي إن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لابد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الاخبار وإنشاء الاحكام . كما سيأتي في تفسير (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته) من هذه السورة . واضافة الكلمات هنا الى الاسم الاجل الاعظم تشعر بعلة القطع بأنه لا مبدل لها ، لان المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته .وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلا من شيء آخر ،وتبديل الاقوال والكلمات نوعان ـ تبديل ذاتها بجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم) وتبديل مدلولها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق . والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون ان الله أن يبدل ماشاء من كلماته ، وانما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لا يشمله النفي في الآية. فان قيل لهم: قد يشمله ماهو أعم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق (مايبدل القول لدي) ـ قالوا ان النصوص الواردة في العفو تخصص العام من نصوص الوعيد ، أو : لا نسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل، وسيأتي بسط هذا المبحث في موضع آخر

﴿ ولقد جاءك من نبإ المرسلين ﴾ هذا تقرير وتأكيد لما قبله أي ولقد جاءك بعض نبأ المرسلين في ذلك،أو ولقد جاءك ماذكر ـ أو ذلك الذي أشير اليه ـ من خبر التكذيب والصبر والنصر ، من نبأ المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل ، والنبأ الخبر أو ذو الشأن من الاخبار لا كل خبر. وقد روي أن الانعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتملة على نبأ المرسلين بالتفصيل .وكلمة نبأ رسمت في المصحف الامام بياء هكذا (نباى) والياء كرسي للهمزة المحذوفة كالنقط ، فينطق

بالهمزة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبئهم، وكان ينطق بها من لا يهمز

ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ماوعد المرسلين من النصر فقال (٤٠ : ٥١ انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد) وقال (٣٠ : ٤٥ ولقد أرسلنا من قبلك رسلا الى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين) وهي نص في تعليل النصر بالايمان. ولكننا نرى كثيراً من الذين يدعون الايمان في هذه القرون الاخيرة غير منصورين، فلا بد أن يكونوا في دعوى الايمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين ، ولأهوائهم لا لله ناصرين ، ولسننه في أسباب النصر غير متبعين، وان الله لا يخلف وعده ولا يبطل سننه، وانما ينصر المؤمن الصادق، وهو من يقصد نصر الله واعلاء كلمته ، ويتحرى الحق والعدل في حربه لا الظالم الباغي على ذي الحق والعدل من خلقه، يدل على ذلك أول ما نزل في شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٢٢ : ٣٧ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ـ الى قوله ـ ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز) فأما الرسل الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين، وبالحق والعدل معتصمين، ولله ناصرين. وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين ، فقال في سورة القتال (٤٧ : ٨ يا أيها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) والايمان سبب حقيقي من أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الاخرى، فليس النصر به من خوارق العادات. وأما تأييد الله تعالى للرسل باهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر زائد على تأثير الايمان في الثبات والصبر ، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس وعروض أسباب اليأس، ومن كان حظه من صفات الايمان ولوازمه أكبر ، كان الى نيل النصر أقرب ، اذا كان مساويا لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولاسيما حسن النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير وغيره (راجع كلمة « نصر » من فهارس أجزاء التفسير ومجلدات المنار)

﴿ وان كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقاً في الارض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فأتهم بها. يقال كبر على فلان الامر أي عظم عنده وشق عليه وقعه. والاعراض التولي

والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقاراً له وهو من إبداء المرء عرض بدنه عند توليه عن الشيء واستدباره له ، واستطعت الشيء : صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الاسباب التي تمكنك من فعله ، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفة ومشقة أو تجاوز المعتاد أو للاعتدال ، أو طلب غايات الامور وأعاليها ، لانه افتعال من البغي وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق . ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال ، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال، والنفق السّرَب في الارض، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج ، كنافقاء اليربوع وهو جحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها اذا دخل عليه من غيره مايخافه، والسلم المرقاة مشتق من السلامة، قال الزجاج لانه الذي يسلمك الى مصعدك . وتذكيره أفصح من تأنيثه وانما يؤنث بمعنى الآلة ، وأتى بكان فعلا للشرط ليبقى الشرط على المضيّ ولا ينقلب مستقبلا كما قالوا ، فان «إن» لا تقلب «كان» مستقبلا لقوة دلالته على المضي . والنحوي يؤوّل مثل هذا التركيب بنحو : وان تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم . وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة انهم كانوا يقترحون الآيات على النبي ﷺ وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ماطلبوا حرصاً على هدايتهم، وأسفاً وحزنا على إصرارهم على غوايتهم ، وتألما من كفرهم وأذيتهم، ولكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لايؤمنون، وإن رأوا من الآيات مايطلبون وفوق مايطلبون ، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله مايجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ماقبله، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجابتهم الى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك ، فقال له : وإن كان شأنك معهم انه كبر عليك إعراضهم عن الايمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه ـ ومنها ماسبق في هذه السورة ـ وظننت ان إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حجتهم، ويكشف شبهتهم، فيعتصمون بعروة الايمان ، عن بينة ملزمة وبرهان ، فان استطعت أن تبتغي لنفسك نفقا كائناً في الارض ـ أو معناه تطلبه في الارض ـ فتذهب في أعماقها ، أو سلماً في جوّ السماء

ترقى عليه الى مافوقها ، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فائت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير ينبوع لهم من الارض ، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء ، وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧ : ٩٠ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ـ الى قوله ـ أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه) وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا (قل سبحان ربي! هل كنت إلا بشراً رسولا؟) أي وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولا ، لان الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة ، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى . والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الاتيان بشيء من تلك الآيات ، ولا ابتغا السبل اليها في الارض ولا في السماء ، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعلمه بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم ، ولأن من سنته أن يترتب على الجحود بعده إنزال العذاب عليهم ـ وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة ـ

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أى ولو شاء الله تعالى جمعهم على ماجئت به من الهدي لجمعهم عليه بجعل الايمان ضروريا لهم كالملائكة ، أو بخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط ، لا متفاوتي الاستعداد مختلفي الاختيار ، باختلاف العلوم والافكار والاخلاق والعادات ، كما اقتضته حكمته في خلق الناس ، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ماهم عليه من الاختلاف والتفاوت في الاستعداد ، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار ، فاذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع ، وانه لا تبديل لخلق الله ، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه ، الذين يتمنون مايرونه حسنا ونافعا ، وإن كان حصوله ممتنعاً ، لكونه مخالفا لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الالهية . فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم ، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً . لان المخلوق لا يحيط بكل شيء علما ، وانما يذم الانسان بجهل مايجب عليه ، ثم بجهل ماينبغي له ويعد كمالا في حقه ، اذا لم يكن معذوراً في جهله . قال تعالى في الفقراء المتعففين (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) فوصف الجاهل

هنا غير ذم، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبيناته، وكل مايتوقف علمه على الوحي الالهي لايكون جهل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به، إذ لا يذم الانسان الا بما يقصر في تحصيله وكسبه، وقد أمر الله تعالى رسوله بان يسأله زيادة العلم، وكان يزيده كل يوم علما وكمالا بتنزيل القرآن وبفهمه، وبغير ذلك من العلم والحكمة، ولا يقتضي ذلك الذم قبل هذه الزيادة وانما الذي يذم مطلقا هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم

ويشبه ماهنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاة ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بانجائهم معه (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ماليس لك به علم اني أعظك أن تكون من الجاهلين) أي بادخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين، وانما اقترن النهي هنا بالوعظ لان عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ماليس له به علم اعتماداً على استنباط اجتهادي غير صحيح، ورحمة خاتم الرسل ﷺ كانت أعم وأشمل، وغاية ماتشير اليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدي بها الضال من قومه، لا نجاة الكافر من أهله فاكتفى في ارشاده بالنهي، وحسن في إرشاد نوح التصريح بالوعظ

---

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لوشاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر مفطورين على ذلك، ولا أن يلجئهم اليه إلجاء بالآيات القاسرة، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بان يكونوا متفاوتين في الاستعداد، عاملين بالاختيار، فمنهم من يختار الهدى على الضلال، ومنهم من يستحب العمى على الهدى، ثم بين لنا في هاتين الآيتين أن الاولين هم الذين ينظرون في الآيات، ويعقلون ما يسمعون من البينات، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الاموات، فقال عز وجل

﴿إنما يستجيب الذين يسمعون﴾ يقال أجاب الدعوة إذا أتى ما دعي اليه من قول أو عمل، وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاه اليه ، ويقال : استجاب له، وهو في القرآن كثير ، واستجاب دعاءه ، وكذا استجابه: نعرف منه قول كعب ابن مرثد الغنوي في رثاء أخيه

وداع دعا يامن يجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب

قالوا ان الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب، وقال الراغب والاستجابة قيل هي الاجابة وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة لقلة انفكاكها منها اه وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به ، وحقيقة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله ـ قطع الصوت أو الشخص الجوب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله الى الداعي ، أي وصول ما سأله اليه بالفعل ، وأما الاستجابة فهي التهيؤ للجواب أو للاجابة أي المستلزم للشروع والمضي فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع فالسين والتاء على معناهما ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الاجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤل كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الاجابة بالقول كقولك نعم وبلي ولبيك ولك ذلك ، وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤل بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له ـ ومنه قوله تعالى (الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما أصابهم القرح) فهو قد نزل في تهيؤ المؤمنين للقتال في حمراء الاسد بعد أحد ـ أو بالفعل التدريجي ، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الاعمال بالتدريج وشواهده كثيرة، والاستجابة من الله القادر على كل شيء انما يعبر بها في الامور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدريج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالمغفرة وتكفير السيئات وإيتاء ماوعد به المؤمنين في الآخرة ، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولي الالباب (٣ ١٩٤ فاستجاب لهم ربهم اني لا أضيع عمل عامل منكم) الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة تثبيتهم كما في سورة الانفال (٨ـ٩ـ١٢) ومن ذلك استجابته لأيوب وذي النون وزكريا عليهم السلام كما في سورة الانبياء (٢١ : ٨٢ ـ ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدريج في الاستقبال ،

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملئه (١٠: ٨٩ قد أجيبت دعوتكما) فهو تبشير لهما بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الاجابة القولية جاءت بصيغة الماضي للايذان بتحقق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيبت وانتهى أمرها وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة الحكاية لعبر عن اعطائهما ماسألا بلفظ الاستجابة كما قال في شأن كل من أيوب وذي النون وزكريا (فاستجبنا له) فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام الالهي المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجمله وعلومه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات البينات. هذا تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل ان الفرق بين الاجابة والاستجابة هو أن الاستجابة تدل على القبول. ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول

والسمع والسماع يطلق بمعنى إدراك الصوت، وبمعنى فهم مايسمع من الكلام وهو ثمرة السماع - وبمعنى قبول مايفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن لم يسمع ، ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر :

خُلقوا وما خلقوا لمكرمة ... فكأنهم خلقوا وما خلقوا
رزقوا وما رزقوا سماح يد ... فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع الكلام فلا فائدة له الا فهمه ، وفهمه لا فائدة له الا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى في عدة آيات منها قوله فيهما معا (٢٧: ٨٢ انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين) والآية التي نفسرها من هذا القبيل

فمعنى صدر الآية : انما يستجيب لك أيها الرسول - أو لله ولرسوله - الذين يسمعون كلام الله الداعي اليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعقلون الآيات ويذعنون لما عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجامدين، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين، فكل أولئك من موتى القلوب والارواح، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والابدان

﴿ والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ﴾ أي وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع، يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب، ثم ترجعهم الملائكة اليه فينالون مااستحقوه من الجزاء. فأصل البعث في اللغة إثارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب، يقال بعثت البعير أي أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونحوه: ويرجعون مبني للمفعول من الرجع، ورجع جاء لازما ومتعديا يقال رجع فلان رجوعا، أي انصرف ورجعته رجعا، ومنه (قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا) وأرجعته لغة هذيل

فالظاهر مما تقدم ان المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون في الكفر المطبوع على قلوبهم، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار، تتبعه الاستجابة لداعي الايمان. أي والذين لا ترجى استجابتهم لانهم كالموتى لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم، ثم يرجعون اليه فيجزيهم على كفرهم وأعمالهم، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم، وليس في استطاعتك هدايتهم، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم، وقيل ان لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعريض بالايماء إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على احياء الموتى وهو بعيد وفيه مالا يخفى من التكلف

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أي وقال أولئك الظالمون لأنفسهم، الذين يجحدون بآيات ربهم، ويعاندون رسوله اليهم: هلا أنزل عليه — أي الرسول — آية من ربه، من الآيات المخالفة لسننه تعالى في خلقه، مما اقترحنا عليه، وجعلناه شرطا لايماننا به؟ وقيل ان مرادهم آية ملجئة إلى الايمان، والالجاء اضطرار لا اختيار، فلا يوجه اليه الطلب، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أي قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإنما ينزلها اذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا اذا تعلقت شهوتهم بتعجيز الرسول بطلبها، فان إجابة المعاندين الى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الامم سبباً للهداية ، وقد مضت سنته تعالى في الاقوام ، بأن يعاقب المعجزين للرسل بذلك بعذاب الاستئصال ، فتنزيل آية مقترحة لايكون خيراً لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لايعلمون شيئاً من حكم الله تعالى في أفعاله ، ولا من سننه في خلقه ، ولا انك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يديك سبب استئصال أمتك، باجابة المعاندين منها إلى مااقترحوا عليك لاظهار عجزك، ولا يعلمون أيضاً أن اجابة اقتراح واحد يؤدي الى اقتراحات كثيرة لاحد لها، ولافائدة منها. وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لايهتدي إلى الاعتبار ، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح . ومن قال انهم اقترحوا آية ملجئة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون أن تنزيلها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة

قرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف من الانزال ، والباقون بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدرج أو التكثير، وقال المفسرون ان معناهما ههنا واحد ، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار اليه بقراءة ابن كثير ، وبعضهم اقترح عدة آيات منها مالا يكون الا بالتدريج وهي المشار اليها بقراءة الجمهور . ولا ينافي افراد الآية هنا طلب بعضهم لعدة آيات اذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح بلفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريباً

هذا وان بعض الكفار، وبعض الشاكين والمشككين في الاسلام، يقولون لو أن محمدا ﷺ أوتي آية بينة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدرة الله على تنزيل الآية ونفي العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطلة لحقية طلبهم . واليك الجواب عن هذه الشبهة :

إن الآية الكبرى لخاتم الرسل ﷺ على نبوته هي القرآن ، وانها لآية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتحداهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

عليهم أيضاً ببعض ما اشتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب . ومما نزل في ذلك قبل سورة الانعام فاكتفي فيها بالاحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت ٢٩ : ٤٧ و كذلك أنزلنا اليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا الا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ، اذاً لارتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا الا الظالمون ٥٠ وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه ، قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين ٥١ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم؟ ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) فالقرآن في جملته آية علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كما زالت الآيات الكونية كعصا موسى مثلا ، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره ، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونيه ، لان موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق الى الحق ، فظهور علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه كما أعجزت غيرهم ، على أنه لم يكن من قبل معدوداً من بلغائهم ، أدل على كون ذلك موحى به من الله عز وجل من عصا موسى على كون ما جاء به من التوراة موحى به منه تعالى ، وهي غير معجزة في نفسها ، وقد نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الارض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشتبه بكثير من الامور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره ، ولذلك اختلف علماء المعقول في دلالة المعجزة على النبوة هل هي عقلية أو عادية أو وضعية . وقد جاء في الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشتراع أن من أتى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لانه تكلم بالزيغ . فالآيات الكونية اذاً لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين .

وأما طلبهم للآية أو الآيات ، مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز

الرسول ، لا كونه هو الدليل الذي يرونه موصلا الى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله في هذه السورة (٧ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا الاسحر مبين) وقال في أول سورة القمر (وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) وأكثرهم يقول مثل هذا في كل آية كونية عن اعتقاد ، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التي اقترحها الجاحدون المعاندون ازداد بها المؤمنون إيمانا ، والجاحدون عناداً وطغياناً ، وقد سبق لنا بحث في هذه المسألة من قبل وسيجيء ما يقتضي العودة اليها بعد .

---

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَـٰئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٩) وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِـَٔايَـٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

ان هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له ، فانه بين في الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركي مكة جحدوا بآيات الله جحود عناد لا تكذيب ، وضرب لهم مثل الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها . بعد هذا بين في هاتين الآيتين أنواعا من آياته تعالى في أنواع الحيوان وأن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا في ظلمات جهلهم حتى كأنهم لم يروها ولم يسمعوا بها

وذكر الرازي في وجه النظم ومناسبة الآية الاولى لما قبلها وجهين (الاول) أنه تعالى بين في الآية الاولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لفعلها ولأظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما أظهرها ، وهذا الجواب انما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الامر كذلك وقرره بأن قال (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم)

في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه اليهم، وذلك كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت آثار عنايته واصلة إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولأظهرها، ولامتنع أن يبخل بها، مع ماظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها، وذلك يدل على أنه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ماقبلها والله أعلم (الوجه الثاني في كيفية النظم) قال القاضي إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون الى الله ويحشرون، بين أيضا بعده بقوله (وما من دابة ..) في أنهم يحشرون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضا حاصل في حق البهائم. اه بنصه

والقارىء يرى أن الوجه الثاني الذي اعتمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة ليس مبنياً على مسألة خاصة بهم وأما الوجه الاول الذي اعتمده الرازي من كبار مفسري الاشعرية ومتكلميهم فهو مبني على مذهب المعتزلة وفريق من اهل السنة دون الاشعرية في رعاية مصلحة المكلفين في احكام الباري تعالى وافعاله المتعلقة بشؤونهم والامام الرازي قد اثبت المصلحة هنا وفي مواضع اخرى ولكنه كثيراً مايردها او يرد مابنى عليها، والذي عليه المحققون ان مسألة الصلاح والاصلح ثابتة لاريب فيها وان الخطأ والضلال انماهو في قولهم ان ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك، ونقل المخالف لايعتد به كما قال الفقهاء، وانما يقال في كل ماثبت له من صفات الكمال وما تتعلق به من الافعال المطردة انها واجبة له عليه، لانه سبحانه هو الاعلى فلا يعلو عليه شيء في شيء، ومذهب الاشعرية ان مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك بأمراض الاطفال والبهائم، وفي هذه الحجة بحث لامحل له هنا، وقد أشار الرازي بقوله «ويتفضل عليهم بذلك» إلى ان مراعاة المصلحة تفضل لايجب اطراده، فهو ممايجوز في حقه لاممايجب في حقه تعالى

وقال ابو السعود في اول تفسير الآية: كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كالدليل على انه تعالى قادر على

تنزيل الآية وانما لاينزلها محافظة على الحكم البالغة اه ونقل الآلوسي مثله عن الطبرسي ، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوي

﴿ وما من دابة في الارض ولاطائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الدابة) مايدب على الارض من الحيوان ، والدب والدبيب المشي الخفيف - زاد بعضهم - مع تقارب الخطو ، و(الطائر) كل ذي جناح يسبح في الهواء وجمعه طير ، كراكب وركب (والامم) جمع أمة وهي الجيل أو الجنس من الاحياء ، وهذا أحد معاني اللفظ . وقال الراغب : الامة كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الامر الجامع تسخيراً أو اختياراً ، وجمعها أمم .اه وذكر بعده الآية وكان ينبغي أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة

والمعنى أنه لايوجد نوع ما من أنواع الاحياء التي تدب على الارض ولا من أنواع الطير التي تسبح في الهواء الا وهي أمم مماثلة لكم أيها الناس، كما يقول العالم بالنبات: مامن شجرة قامت على ساقها وتشعبت في الهواء أغصانها ولا نجم نبت في هذه الارض الا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض . فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوي ، تقول طائر الحمام وطائر النحل، ودابة الحمير ودابة الارض ، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم، وناهيك بوصف الدابة بكونها في الارض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه ، فهو يشعر بذلك وإن كان في وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد لطريق المجاز ، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسي :

قوم اذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

ولاحتمال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهي عطف الطائر على الدابة إذ هي من الدب الذي هو المشي الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذي يشبه بالطيران وذكر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نكتة أخرى وهي تصوير هيئة الطيران الغريبة الدالة على قدرة الباري وحكمته لذهن السامع والقارىء ، وهو حسن لاينافي ماتقدم ولا تزاحم بين النكت المتفقة ، ولا بين الحكم المؤتلفة ، ويرى الكثيرون أنه لامانع من جعل كلمتي دابة وطائر على أصل معناهما وهو الدلالة في سياق النفي

على استغراق الافراد ، وانما أخبر عنها بالامم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحيانا ، وقد يسفّ إلى قاعه فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الاسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ولمثل هذا المعنى خص دواب الارض بالذكر لانها هي التي يراها المخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المماثلة ، دون دواب الاجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلمنا بوجودها في قوله (٤٢ : ٢٧ ومن آياته خلق السموات والارض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم اذا يشاء قدير) فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والارض فكان الاعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وانما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث وسعة العلم بالهيئة الفلكية ، وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب (كالمريخ) فيه ماء ونبات ، فلا بدّ أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالانسان، منها ما يُرى على سطحه بالمرآة المقربة (المرقب ـ التلسكوب) من الجداول المنظمة والخلجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا وبوصف أنواع الحيوان بأنها أمم أمثالنا إلى البحث في طبائع الاحياء لنزداد علما بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ونزداد بآياته فيها إيمانا وحكمة وحضارة وكمالا ، ونعتبر بحال المكذبين بها الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئا ، فكانوا أضل من جميع أنواعه التي لا تجني على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه

وقد اختلف المفسرون في وجه المماثلة بين الدواب والطير وبين الانسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى (إلا أمم أمثالكم) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها ـ وعن قتادة : الطير أمة والانس أمة والجن أمة ـ وعن السدي : خلق

أمثالكم . فالأولان على ان المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز به بعض الانواع والاصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والمشخصات ،والثالث على أن المماثلة في أصل الخلق، أي كونها مخلوقة مثلنا ، ويتبع ذلك مايلازمه من حكمة الله وتدبيره فينا وفيها . ونقل الواحدي عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله فقالوا انها عاقلة ومكلفة وإن لها رسلا منها. وقيل ان المماثلة احصاء الكتاب لجميع الاحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالبشر، وقيل انها بحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا. واختار الرازي انها بعناية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها، كما تقدم عنه في وجه النظم ومناسبة الآية لما قبلها. ونقل عن سفيان بن عيينة انه لما قرأ الآية قال: مافي الارض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم ، فمنهم من يقدم إقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوّس (أي يتزين) كفعل الطاووس، ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو ألقي اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه ، فكذلك تجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنك ـ ثم قال ـ فاعلم يا أخي انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الحذار والاحتراز اه . وهذا القول ـ اذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الانسان والحيوان ـ لا يصح أن يكون هو المراد من الآية وإن جعل الخطاب بها المشركين خاصة ، لان السياق هنا ليس لتحذرهم شر الناس بل لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله (أولئك كالانعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون) وقوله (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلا)

والمختار عندنا أن الله تعالى أرشدنا الى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس، ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصل الى ذلك كما قلنا آنفا ، وللمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء الى بعضها ويجوز أن يهتدي غيرهم الى غير مااهتدوا اليه، ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه الاخصائيون في

كل علم وفن، وتيسرت فيه أسباب البحث. اذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بساتين لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنسة والطير والسمك، فالعلماء الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها قد وصلوا الى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة. ومما ثبت من مشابهة النمل للناس أنه يغزو بعضه بعضا. وأن المنتصر يسترق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه وغير ذلك. وقد صارت أمم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان فاذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشي انقراضه منها تحرم على الناس صيده. ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روي أن النبي ﷺ كان أحب أن تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب الضالة. بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال « لولا ان الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الاسود البهيم » رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي عن عبد الله بن مغفل. وعلل قتل الكلب الاسود البهيم في حديث آخر عند أحمد ومسلم بأنه شيطان، أي ضار مؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم الخبيث من الانس والجان والحيوان، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن سبب هذا الحديث فلم يعرف فقال المنصور: لانه ينبح الضيف ويروع السائل

﴿ مافرطنا في الكتاب من شيء ﴾ التفريط في الامر التقصير فيه وتضييعه حتى يفوت — كما في الصحاح — ويقال فرّطه وفرط فيه كما في القاموس ولسان العرب. ومنه قول صخر الغي * وذلك بزي فلن أفرطه * البز هنا السلاح. ويقال فرط فلانا — اذا تركه وتقدمه. روي عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب، وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته، وقالوا انه اللوح المحفوظ، وهو خلق من عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام المعبر عنه بالسنن الالهية، ومنهم من يفسر الكتاب هنا — وكذا أم الكتاب في آيتي الرعد والزخرف — بالعلم الالهي المحيط بكل شيء، شبه بالكتاب بكونه ثابتا لا ينسى، وقال بعضهم ان المراد بالكتاب هنا القرآن، ولا يصح أن يكون القرآن أم الكتاب لان أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه.

قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف (وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم)
ومعنى الجملة : ماتركنا في الكتاب شيئا لم نثبته فيه تقصيراً وإهمالا بل أحصينافيه كل شيء أوجعلناه تبيانا لكل شيء . فاذا أريد بالكتاب العلم الالهي أو اللوح المحفوظ فالاستغراق على ظاهره ،وإذا أريد به القرآن فالمراد بقوله [من شيء] - الدال على العموم - الشيء الذي هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل وينزل به الكتب وهو الهداية ، لان العموم في كل شيء بحسبه . أي ماتركنا في الكتاب شيئا ما من ضروب الهداية التي ترسل الرسل لاجلها إلا وقد بيناه فيه ، وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للانسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المدني والعقلي ، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ماأرشد اليه هنا من علم الحيوان ،الذي يهدي إلى كمال المعرفة والايمان ،وقد بينا وجه اشتمال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) من هذا الجزء وتفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من تفسير الجزء السادس . وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) من تفسير الجزء الخامس فليرجع اليها من شاء

ومن الناس من قال ان القرآن قد حوى علوم الاكوان كلها ،وان الشيخ محيي الدين ابن العربي وقع عن حماره فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله الا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة .وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين ،ولا يقبله أحد من الناس الا من يرون أن كل ماكتبه الميتون في كتبهم حق ،وان كان لا يقبله عقل ،ولا يهدي اليه نقل ، ولا تدل عليه اللغة . بل قال أئمة السلف ان القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى ،وانما أثبت وجوب اتباع الرسول فصار دالا على كل ماثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار مشتملا على جميع فروعها وجزئياتها ،ولا يخرج شيء من الدين عنها . وان قبول الناس للخرافة المروية عن ابن العربي هي التي جرأت مثل مسيح الهند أحمد القادياني على

ذلك التفسير الذي فسر به الفاتحة وزعم انه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر. وكله لغو وهذيان، ومن أغربه زعمه ان اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد ﷺ واسم الرحيم دليل على بعثته هو

﴿ ثم الى ربهم يحشرون ﴾ أي ثم يبعث أولئك الامم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين الى ربهم المالك لامرهم لا الى غيره فيحاسب كلا على مافعل، ويقتص للمظلوم ممن ظلم، وانما حسن عود ضميري الغيبة في ربهم وفي يحشرون الى الدواب والطير والناس جميعا لانه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الاشرف، واذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين الى الدواب والطير، ونكتة جعلها من ضمائر العقلاء حينئذ تشبيه أممها بأمم البشر وذلك اجراء لهما مجرى العقلاء. ويؤيد حشر تلك الامم كلها قوله تعالى (واذا الوحوش حشرت) وحديث أبي ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير ان رسول الله ﷺ رأى عنزين ينتطحان فقال « يا أبا ذر هل تدري فيم ينتطحان ؟ - قال لا . قال - لكن الله يدري وسيقضي بينهما » وفي رواية « أتدرون فيم انتطحتا ؟ » قلنا لا. وزاد في رواية ابن جرير :عن أبي ذر: ولقد تركنا رسول الله ﷺ ومايقلب طائر جناحيه الا ذكر لنا منه علما. والحديث مروي من طريق منذر الثوري وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسموا . وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة في الاسلام لما ذكرنا من فائدته آنفا

وروى البيهقي في شعب الايمان والخطيب في تالي التلخيص وابن عساكر عن عبيدالله بن أبي زيادة البكري قال: دخلت على ابني بشر المازنيين صاحبي رسول الله ﷺ فقلت يرحمكما الله ، الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبحها باللجام فهل سمعتما من رسول الله ﷺ في ذلك شيئا ؟ فقالا :لا ،قال عبيد الله فنادتني امرأة من الداخل فقالت ياهذا ان الله يقول في كتابه (وما من دابة في الارض ولا طائر ...) الآية . فقالا هذه أختنا وهي أكبر مناوقد أدركت رسول الله ﷺ — فهذه الصحابية استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرها من الحيوان وانه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم اليه جميعاً .

ويؤيده ماورد في ذلك من الاحاديث كحديث « مامن انسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها الا سأله الله عز وجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أ كلها ، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه. وحديث « ان الله كتب الاحسان على كل شيء ، فاذا قتلتم فأحسنوا القِتلة ، واذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة ، وليُحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » رواه احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعا ، وأخرج رواة التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية ان الله يحشر هذه الامم يوم القيامة ويقتص لبعضها من بعض حتى يقتص للجلحاء من ذات القرن.وفي رواية للجماء من القرناء . وغلط الآلوسي فعزاه الى حديث الصحيحين، ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعا « لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء » . ونقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب اعادة الحيوان كالانسان للتعويض على كل لا لمحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضا عنه فاذا كان الالم بفعل الله أو بشرعه كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل اتقاء ضرره فالله يعوضه عن ذلك

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم الى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعني بالحشر الموت . قال السيد الآلوسي: ومراده رضي الله تعالى عنه - على ماقيل - ان قوله سبحانه (ثم الى ربهم يحشرون) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته » (١) فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان الى آخر وتعديته بالى تنصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضا نقلا من الدنيا الى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعا حشر الموت وحشر البعث ، وعلله بأن الحشر في كلام العرب الجمع وهو يشملهما ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة. هذا محصل قوله، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال

١) رواه الديلمي عن أنس مرفوعا بلفظ «اذا مات أحدكم فقد قامت قيامته» ولكنه اشتهر على الالسنة باللفظ الذي ذكره الآلوسي

الراغب اخراج الجماعة عن مقرهم وازعاجهم الى الحرب ونحوها ، ففيه معنى الجمع لانه لا يطلق على الواحد . ومعنى الحشر بالموت سوق الاحياء اليه حتى يكون هو غايتهم.

وأحسن ماقاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظه فيها ، قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله: أيها القوم لاتحسبن الله غافلا عما تعملون ، أو أنه غير مجازيكم على ماتكسبون ، وكيف يغفل عن أعمالكم، أو يترك مجازاتكم ، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الارض صغيراً أو كبيراً ، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناسا مجنسة وأصنافا مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب . ثم انه تعالى ذكره مميتها، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذي لم يضيع حفظ البهائم والدواب في الارض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب ، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء، أحرى أن لا يضيع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجترحونها أيها الناس، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها ان خيراً فخيراً وان شراً فشرا ، اذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله مالا يعم غيركم في الدنيا ، وكنتم بشكره أحق، وبمعرفة واجبه عليكم أولى، لما أعطاكم من العقل الذي به بين الاشياء تميزون ، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطير الذي به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اهـ

﴿ مسائل مستنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها ﴾

الاستدلال بها على التناسخ

قال الالوسي بعد تفسير الآية : هذا ورسالة في المعاد لأبي علي : قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ ان هذه الآية دليل عليه لانه سبحانه قال (وما من دابة) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة [1] أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الواسطة بين الفعل والقوة.

١) الصحيح الفصيح : أن يقال : غير الناطقة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الانسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد

هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

[قال] ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات باسرها نفوسا ناطقة كما لافراد الانسان واليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الاسلاميين وأورد الشعراني في (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ماذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما هاجر وتعرض كل من الانصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فانها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الامر الا من له نفس ناطقة، واذا ثبت أن للناقة نفسا كذلك ثبت للغير إذ لا قائل بالفرق (ومنها) مايشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع، والعناكب واحتيالها لصيد الذباب، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ماادخره. وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضا النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدي الى مافيه الا العالمون، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل، فان ذلك لا يكون الا عن استدلال وهو شأن ذوي النفوس الناطقة، وعدم افتراس الاسد المعلم مثلا صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوي النفوس

القول بتكليف البهائم

[قال] وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعراني عن شيخه علي الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون. ثم قال: ويؤيده قوله تعالى (وان من أمة الا خلا فيها نذير) حيث نكر سبحانه وتعالى الامة والنذير وهم من جملة الامم، ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع مافي الامم فينا (؟) حتى أن فيهم ابن عباس مثلي، وذكر في الاجوبة المرضية أن فيهم أنبياء، وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجا عنهم من جنسهم [1] وحكى شيخه عن

(١) لعل الاصل من غير جنسهم

بعضهم أنه قال ان تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالانعام في قوله سبحانه وتعالى (ان هم إلا كالانعام) ليس لنقص فيها وانما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى[1] حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحيرة لافي المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى مايصل اليه العلماء بربهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وان كانت متنقلة في شؤونه بتنقل الشؤون الالهية لانها لاتثبت على حال ،ولذلك كان من وصفهم الله عزوجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الانعام لانهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم ،والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه ، وذلك لشدة علمها بالله تعالى انتهى

[قال] ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب الى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لايعول عليهم كالجاحظ وغيره وعلى اكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء ،والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف على أن بعضهم ذهب الى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لاأصل له والمثلية في الآية لاتدل على شيء مماذكر

القول بأن كل موجود حي

[قال] وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حيا دراكا يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان ، وما يزيد الحيوان على الجماد الا بالشهوة ،ويستندون في ذلك الى الشهود ، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وبنحو ذلك من الآيات والاخبار

والذي ذهب اليه الاكثرون من العلماء أن التسبيح حالي لاقالي ونظير ذلك * شكا الي جملي طول السرى *و* امتلأ الحوض وقال قطني * ومايصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالي كتسبيح الحصى في كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلا

١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوهم،وحسبه أن يكون كماله دون البهائم ،أي أضل منهم

انما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدنا، وعدم افتراس الاسد المعلم مثلا صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه ، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه ، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلا الذي يعتري بعض الحيوانات.

(قال) وقد أطالوا الكلام في هذا المقام وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهي متفاوتة الادراك حسب تفاوتها في أفراد الانسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها الى غاية يصلها الانسان . والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لاجله، وقد صرح غير واحد انها عارفة بربها جل شأنه

(قال) وأما ان لها رسلا من جنسها فلا أقول به ولا أفتي بكفر من قال به . وأما ان الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير اه

نقول: أما مذهب التناسخ ، فهو من الاساطير الخرافية، التي ولدتها الخيالات الشعرية ، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها .

وأما قول من قال ان للحيوانات أنفساً ناطقة فان أريد به أنها كنفس الانسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعي هذا ويثبت دعواه ؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان ما أوتيه بعض أنواعه من أنواع الادراك الذي يفوق ببعضه إدراكات الناس ولكنها تنحصر في مناطق ضيقة جداً لانها متعلقة بحفظ حياته الفردية والنوعية وهي محدودة ضيقة. ولعلنا نفصل القول فيها في تفسير آية أخرى، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراده ، وانما كان استعداده العلمي غير محدود بحد ، لانه خلق لحياة غير محدودة بحد ، وهي حياة الآخرة ، ودعوى تكليف الحيوان الاعجم وبعثة رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل: وقوله

تعالى (وان من أمة إلا خلا فيها نذير) نزل في سياق الكلام عن البشر

وأما القول بحياة الجماد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وعن بعض الطبيعيين والكيماويين، ولهم عليه دلائل علمية و نظرية، ويتوقف بيان ذلك على تعريف الحيـاة ومظاهرها وخواصها كالتغذي والنمو والتولد والموت، وفي تلك الجمادات ولاسيما الاجسام المتبلورة شيء من ذلك، وكان شيخنا الاستاذ الامام يعتقد ان الحياة مبثة في العالم كله، ولعلنا نعود الى هذا البحث بعد

﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات ﴾ أي والكفار الذين كذبوا بآياتنا المنزلة وما أرشدت اليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ماجاء به رسولنا تكذيب جحود واستكبار، أو تكذيب جمود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء، صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، وبكم لا ينطقون بما عرفوا من الحق ولا يقرون بما يدعوهم اليه الرسول ، متسكعون - أو حال كونهم متسكعين خابطين - في تلك الظلمات الحالكة - ظلمة الشرك والوثنية، وظلمة تقاليد الجاهلية، وظلمة كبرياء العصبية ، وظلمة الجهل والأمية ، - ظلمات بعضها فوق بعض، لا ينفذ منها اليهم من نور الهداية شيء ، فهم لا يبصرون صراطها، ولا يرون منهاجها، وذلك ماجنوه على أنفسهم بسوء اختيار الافراد وفساد تربية المجموع ، ولكل سيرة غاية تنتهي اليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته ، ونفذت بها مشيئته

﴿ مَن يشأ الله يضلله ﴾ أي من تعلقت مشيئة الله باضلاله يضلله كما أضلّ هؤلاء الذين استحبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم في آيات الله تعالى الدالة على حقية ماجاء به رسول الله ﷺ ، وانما اضلاله إياهم اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة من يراه دونه ، واتباع من يراه مثله ، وإن ظهر له ان الحق معه، وأن يعرض المقلد عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليده وإثبات خلافها، مادام مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها، وليس معنى ذلك أن يخلق الله تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً، ويجعله له غريزة وطبعاً، ولا أن يلجئه اليه إلجاءً، ويكرهه عليه إكراهاً، فيكون اعراضه عن الحق والخير وإقباله على الباطل والشر كحركة

الدم في الجسد ، وعمل المعدة في الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أي ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم، وهو طريق الحق الذي لا يضل سالكه ، ولا ينجو تاركه ، بأن يوفقه لاستعمال سمعه وبصره وعقله في آيات الله المنزلة وآياته المكونة ، استعمالا يعرف به الحق ويعترف به ، ويعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى في الارتباط بين الاعمال البدنية، والعقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقا كما خلق روحه وبدنه ولا انه يجبره عليها فيلصق به كارها غير مختار ، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الاضلال انما تتعلق بأصحاب الاعمال الكسبية التي هي الضلال أو سبب الضلال ومشيئة الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) وقال تعالى (ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) وقال (وما يضل به إلا الفاسقين) كما قال (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور) فالجمع بين الآيات هو الموافق لفطر البشر وعقولهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والاشعرية ؛ فليس الانسان خالقا لأفعال نفسه ، مستقلا بها دون مشيئة خالقه وسننه في خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الايمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دمائهم في أبدانهم ، وأعمال معدهم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ؛ فلا نغلو في التنزيه والحكمة الالهية غلواً نجعل به ضلال من ضل واقعاً بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة في الخلق كله ، ولا نغلو في المشيئة فنجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية في بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون في الآخرة كما قال في آية أخرى (٩٧:١٧ ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما) قال وان المراد بالاضلال اضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقابله جعل المتقين على صراط يوصل إلى الجنة ، ويرده هذا التأويل ورود الآية في وصف

حال المكذبين بآيات الله في سياق اقامة الحجج عليهم ، وليس فيها ذكر للآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء ، واسناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضي اخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير

ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى (صم وبكم في الظلمات) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة (٢:٧و١٧٠ صم بكم عمي) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء (١٧:٩٧) التي ذكرت آنفا ، وعطف الثانية على الاولى هنا دون قوله (في الظلمات) الذي هو في معنى الثالثة ؟ لم أر لأحد كلاما في الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر في روح المعاني أن العطف بين الصم والبكم لتلازمهما وتركه فيما بعدهما للايماء إلى أنه كاف للاعراض عن الحق ، والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آيي البقرة لبيان أن هذه الصفات لاصقة بالموصوفين بها مجتمعة في آن واحد . والاولى منهما في المختوم على قلوبهم الميئوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم ، والثانية في المقلدين الجامدين وكل منهما لا يستمع لدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوك في قلبه ويجول في ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله المرئية في نفسه ولا في الآفاق فكأنه أصم أبكم أعمى في آن واحد ، وأما الآية التي نفسرها فهي في مشركي مكة ولم يكونوا كلهم من المختوم على قلوبهم الميئوس من إيمانهم ، ولا من المقلدين الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الالهية المنزلة والمكونة ، بل كان منهم الجامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم (واذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عناداً ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « في الظلمات » إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط في الظلمات المشتركة كظلمتي الشرك والجهل ، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتي التقليد والكبر ، فبعض المقلدين غير مستكبرين وهم الفقراء ، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء ، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المحكي عنهم قسمين

كل منهما فريقان (الاول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لايسمعون القرآن مطلقا ، استغناء عن هدايته بضلالهم ومشاغبة للداعي اليه (وقالوا لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) والذين لايسمعون سماع فهم وتأمل ، لتوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أو لأن رؤساءهم ينهونهم ويصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع . (الثاني) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل ، ولكنهم يكتمونها أو يجحدون بها كبراً وعناداً ، لاتكذيبا له ولا إكذابا ، كما تقدم قريبا في الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالبكم لعدم استفادتهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لأنهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الاول أيضا - وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول ﷺ وصفاته القدسية ، وقد كانت شمائله الشريفة المرضية ، وروحانيته التي هي أقوى من الكهربائية ، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها الى الايمان ، من غير حاجة الى اقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يجيئه الاعرابي السليم الفطرة ممتحنا أو معاديا فاذا رآه آمن وقال ماهذا وجه كذاب . ودخل عليه رجل فأخذته رعدة شديدة من مهابته فقال له ﷺ « هون عليك فاني لست بملك ولاجبار انما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته . رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين

ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى في سورة يونس (١٠ : ٤٢ ومنهم من يستمعون اليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٤٣ ومنهم من ينظر اليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون) وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ولا معنى ما دلت عليه آيتنا بقرينة من ارادة جماع تلك الصفات الثلاث الحائلة دون جميع طرق الهداية ، وانما تفيد أن هذه العلل تعرض لهم في حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء ، فيكونون عميا هائمين في الظلمات على وجوههم (٥٧ : ١٢ يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم) فلا يرون الطريق الموصل الى الجنة عند ما يساق أهلها اليها ، ويكونون بكما يوم « لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » وذلك في بعض

مواقف القيامة وأحوالها، ويكونون صماً لا يسمعون شيئاً يسرهم، عندما يسمع المؤمنون المتقون بشرى المغفرة من ربهم. ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروي نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت انهم لا يؤمنون

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الاسلام وبيان اعراضهم عن قبولها، وبدأ بذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر، فيالله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر، وكلما غاص غائص في بحارها استفاد شيئاً جديداً من فرائد الدرر، فلا تنفد عجائب إعجاز مبانيه، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه.

---

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِٱلْبَأْسَاءِ وَٱلضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا، وَلَٰكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (٤٥) فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يوجهه إلى المشركين مذكراً إياهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك عارض شاغل يفسد أذهانهم ومخيلاتهم في وقت الرخاء، وما يخف حمله من البلاء،

حتى إذا مانزل بهم ما لا يطاق من اللأواء ، وأثار تقطع الاسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء ، دعوا الله وحده مخلصين له الدين [لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين] وضل عنهم ماكانوا يدعون من الاصنام والاوثان ، وماوضعت رمزاً له من ملك أو انسان ، لان هذا دعاء القلب لادعاء اللسان — ذكرهم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان ، وحال من فسدت قوام الفطرية من الناس، ولذلك ثنى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين البأس ، وقبل أن يحيط بهم اليأس ، فاستلام بالسراء والنعماء ، بعد البأساء والضراء، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر ، وأخذهم أخذ عزيز مقتدر . قال تعالى:

﴿ قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين ﴾

قوله تعالى (أرأيتكم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى [أخبروني] والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب أكد به الضمير لامحل له وتتغير حركته باختلاف المخاطب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطالوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير . وأقول ان هذه الصيغة [أرأيتكم] في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاما محذوفا . قال البيضاوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمت علي بأمري بالسجود له لم كرمته علي ؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) الخ كلاما مبتدأ

وقد استعمل أرأيت وأرأيتم — بدون كاف — مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فمنه في جملة غير شرطية قوله تعالى (٢٥ : ٤٣ أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا ؟) وقوله (٤٦ : ٣ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الارض) ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة . ومنه في الجمل الشرطية (٢٦ : ٢٠٥ أفرأيت ان متعناهم

سنين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون) ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك. فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه، وقال القاضي البيضاوي في (أرأيتكم) استفهام وتعجيب . وقال الراغب في مفرداته بعد الاشارة إلى عدة آيات مصدرة بهذا اللفظ : كل ذلك فيه معنى التنبيه . وقد سدد كل منهما وقارب. والذي أراه جامعاً بين الاقوال أن [أرأيتكم] و [أرأيتم] استفهام عن الرأي أو عن الرؤية التي بمعنى العلم، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد، لما يذكر بعده من نبأ غريب أو عجيب، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة، وتدحض الشبهة، ولولا أن الاستفهام للتقرير لما كان لقول الجمهور انه بمعنى طلب الاخبار وجه وجيه. والمفعول الاول لارأيت أو أرأيتم التي تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسد الجملة الاستفهامية مسد المفعولين

والمعنى : قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين أرأيتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون — أو أرأيتم ما تدعون من دون الله — أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك — إن أتاكم عذاب الله الذي نزل بمن كان من أقوام الرسل قبلكم، كالريح الصرصر العاتية، والصاعقة أو الرجفة القاضية، ومياه الطوفان المغرقة، وحرارة الظلة المحرقة، أو أتتكم الساعة بمقدمات أهوالها، أو ما يلي البعث من خزيها ونكالها، أغير الله في هذه الحالة تدعون؟ أم إلى غيره فيها تجأرون؟ إن كنتم صادقين في دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء الذين اتخذتموهم أولياء، وزعمتم انهم نيكم شفعاء. أو إن كان من شأنكم الصدق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أتاكم احد هذين الامرين اللذين يشلو دونهما كل امرين؟ وذهب بعض المفسرين الى كون متعلق الاستخبار محذوفا تقديره أخبروني ان أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه أتخصون غير الله بالدعاء، كما هو شأنكم وقت الرخاء؟ أم تخصونه وحده بالدعاء وتنسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء، ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم فقال

﴿ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴾ أي لا تدعون في تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه، بل تخصونه وحده بالدعاء، فيكشف أي يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء، لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد، وتنسون ما تشركون به الآن من الشفعاء والانداد لان الفزع إليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الاسباب مركوز في فطرة البشر، تنبعث إليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلا فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالبا الا من تم فساد فطرته، وانتهت سفالة طينته، حتى كان كالاعجم، لا يفهم ولا يفهم، وانما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذي، فانهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبحائر والسوائب ويبيحون بعض الخبائث كالميتة والدم المسفوح، فيجنون على غريزة التغذي بأكل هذا والحرمان من ذلك، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الانداد والاولياء والشفعاء الذين يتوجهون اليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله، ذلك الحب الذي منشؤ التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الاسباب. فانهم عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات: أسفلها وأعرقها في الجهل أن يعتقد في شيء من المخلوقات أنه هو الاله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه اليه ويدعوه ويتضرع اليه حتى عند اشتداد البأس باكيا متضرعا، لان غريزة الايمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده في هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كالمقى عن قومه وهو لا يفكر في كون ذلك معقولا أو غير معقول، ويلي هذه الدرجة أن يعتقد أن الاله نفسه قد حل في بعض المخلوقات واتحد بها كما تحل الروح في البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئا واحداً. والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو أن هذه مفرغة في قالب من النظريات الفلسفية، مزينة بحلى وحلل من التخيلات الشعرية، وتلك ساذجة عطل من الفلسفة الجدلية عطل من المزينات الخيالية. ويشتركان في أن منتحليهما يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه تضرعا وخفية حتى عند اشتداد الكرب والبأس

ووراءهما الدرجة الثالثة التي هي أرقى درجات الشرك إذ هي أرقاها وأضعها وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء القادر على كل شيء المتصرف في كل شيء ولا يستطيع أحد من دونه شيئا ، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده يقربونهم اليه زلفى ويشفعون لهم عنده فهو لأجلهم يعطي ويمنع ، ويضر وينفع ، ويغفر ويرحم ، ويوجد ويعدم وهذه هي الدرجة التي ارتقت اليها وثنية مشركي قريش ، فقد حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقرون بأنه هو الخالق لكل شيء الذي بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الاولياء (مانعبدهم الا ليقربونا إلى الله زلفى * هؤلاء شفعاؤنا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم ويعظمونهم لأجلها ، كان دعاؤهم وتعظيمهم اياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة الا هذا. ولما كانوا عندهم غير مستقلين بذلك من دون الله ، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض ارادته الازلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سموا شركاء لله

وأما التوحيد الخالص فهو الايمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض ارادته الازلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها ، وأن جميع الخلق مسخرون بارادته وتدبيره ، خاضعون لسننه وتقديره ، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً الا في دائرة الاسباب التي جعلها بينهم شرعا ، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته اليهم دون تصرفه فيهم ، وان شفاعة الآخرة لله وحده ، يأذن لمن شاء اذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى . ومن دلائل ذلك قوله تعالى لخاتم رسله (ليس لك من الامر شيء - قل ان الامر كله لله - قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ماشاء الله - انك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء - قل اني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً * قل اني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً * الا بلاغا من الله ورسالاته.. قل لله الشفاعة جميعاً - من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء - ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) الخ

ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وانما هي تقاليد

موروثة كان أولئك الاذكيا، جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ، كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أومادونهما كالحالة التي بينها الله تعالى في قوله (٢٩: ٦٥ فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر إذا هم يشركون) وقوله (٣١: ٣١ وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا الا كل ختار كفور) ومثلها في سورة يونس وقال تعالى في سورة الاسراء (١٧. ٦٧ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا إياه فلما نجاكم الى البر أعرضتم وكان الانسان كفوراً) فسروا الضلال هنا بالنسيان فهو بمعنى الآية التي نفسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم في الآخرة فقد ذكر في آيات كثيرة في سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها، لا غيبتها عن قلوبهم وخواطرهم كما هو المراد هنا، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم اياها جعلها بمنزلة المنسي بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال (الاول) قال ابن عباس المراد تتركون الاصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع (الثاني) قال الزجاج يجوز أن يكون المعنى انكم في تركككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لانه قال : يعرضون عنه اعراض الناسي اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئا في الآية عن ابن عباس ولا الحسن ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين

وقد استشكل المفسرون مادلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم لمخالفته لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) وأجيب بأن مامضت به سنته تعالى في الامم وما دلت عليه النصوص انما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لا على عدم جوازه وقد علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول انه يكشف ذلك ان شاء ، لان مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال وأهوال الساعة وهما النوعان اللذان لا تتعلق قدر المخلوقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشيء من أمرهما لأنهما فوق الاسباب التي سخرها الله تعالى لخلقه ، ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لانه ينافي حكمته

وتقديره الذي جرت به سننه في الامم، ويمكن أن يجاب أيضا بان المراد باتيان عذاب الله ظهور اماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أي الموت بظهور علاماته ، ونزول سكراته ؛ والايمان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال الى مستحقيه بالفعل وقبل بلوغ الروح الحلقوم من المحتضر، وقيل ان بعض كروب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى ، ولكن هذا لا يصلح جوابا لأنه لا يكون بدعائهم

ومن مباحث اختلاف الاداء في القراءة أن نافعا قرأ ـ أرأيت وأرأيتم ـ بكاف وبغير كاف في جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والالف ، وقرأ الكسائي بحذفها والباقون باثباتها ، وهي لغات للعرب معروفة ، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بني اسرائيل) أصلها : اسأل . ومنها في الشعر * ان لم أقاتل فالبسوني برقعا * أصله فألبسوني

﴿ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾ أقسم الله تعالى لرسوله ﷺ أنه أرسل رسلا قبله الى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك وأشد منهم إصراراً على الظلم فان قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الاولياء والانداد ؛ وأما تلك الامم فلم تلن الشدائد قلوبهم ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم

الاخذ بالبأساء والضراء عبارة عن انزالهما بهم ، وأخذ الشيء يطلق على حوزه وتحصيله بالتناول والملك أو الاستيلاء والقهر وقد يسند هذا الى الاسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى (أخذته العزة بالاثم ـ فأخذهم الطوفان ـ فأخذهم العذاب ـ فأخذتهم الصيحة .. الصاعقة ... الرجفة) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة ، والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة ، والبؤس والخضوع والفقر كذا في لسان العرب وقال الراغب البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه الا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكاية وأورد الشواهد على ذلك . والضراء فعلاء من الضر ـ وهو ضد النفع وتطلق على السنة أي الجدب والاذى وسوء الحال حسيا كان أو معنويا ـ كالسراء من السرور وهي ضدها التي

تقابلها كالنعماء ، وأما الضر فيقابله النفع ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيق في المعيشة والضراء بالاسقام والعلل العارضة في الاجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والاقوال في الكلمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - ان البأساء مايقع في الخارج من الامور الشديدة الوقع على من يمسه تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فان وقعها أليم شديد على من أصيبوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معايشهم ، وأما الضراء فهي كل مايؤلم النفس ألما شديداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجيا - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضراء ، وقالوا انهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، والتضرع إظهار الضراعة بتكلف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع

ومعنى الآية : نقسم اننا قد أرسلنا رسلا الى أمم من قبلك فدعوهم الى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضراء ليكون ذلك معداً لهم للايمان لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجؤار بالدعاء لربهم ، إذ مضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجع المغرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بارجاع أهل الاوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الاصنام ، ولكن من الناس من يصل الى غاية من الشرك والفسق ، لا يزيلها بأس ولا يزلزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم الغير . وكان أولئك الاقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم

﴿ فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتحضيض بمعنى هلا ، وجعلها الجمهور نافية ، أي فهلا تضرعوا خاشعين لنا تائبين إلينا عندما جاءهم البئيس من عذابنا ، فرأوا بوادره ، وحذروا أواخره ، لنكشفه عنهم ، قبل أن يحيط بهم؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أقسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ من الكفر والمعاصي بما يوسوس اليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آباؤهم

وأجدادهم، وتقبيح الطاعة والانقياد الى رجل منهم لا مزية له عليهم. وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس اليهم وما ينسب منها الى الشيطان لقبحه وما ينسب الى الله تعالى لانه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عباده، وما يحسن إسناده الى المجهول، فيراجع في تفسير (زين للناس حب الشهوات) من جزء التفسير الثالث (ص٢٣٨)

﴿فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذرهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمنسي في عدم الاعتبار والاتعاظ به لاصرارهم على كفرهم، وجمودهم على تقليد من قبلهم. بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الاجسام، والأمن على الأنفس والاموال، كما قال تعالى في قوم موسى (٧: و١٦٨ وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) فلم يتربوا بالنعم، ولا شكروا المنعم، بل أفادتهم النعم فرحا وبطرا، كما أفادتهم الشدائد قسوة واشرا ﴿حتى اذا فرحوا بما أوتوا﴾ منها، وفسقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبغوتين إذ فجأهم على غرة من غير سبق أمارة ولا امهال للاستعداد أو للهرب، فاذا هم مبلسون أي متحسرون يائسون من النجاة، أو هالكون منقطعة حججهم. والابلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة، والتحير والدهشة، وانقطاع الحجة، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم، واستشهدوا له بقول العجاج:

يا صاحِ هل تعرف رسما مُكرسا ... قال نعم أعرفه، وأبلسا

ولقولهم: أبلست الناقة اذا لم ترغُ من شده الضبعة، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل. يقال ضبعت الناقة ضبعاً وضبعة (من باب فرح)

والآية تفيد أن البأساء والضراء، ومايقابلهما من السراء والنعماء، مما يتربى ويتهذب به الموفقون من الناس، وإلا كانت النعم، أشد وبالا عليهم من النقم، وهذا ثابت بالاختيار، فلاخلاف في ان الشدائد مصلحة للفساد، وأجدر الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعا في صحيح مسلم « عجبا لامر المؤمن ان أمره كله له خير وليس ذلك لاحد إلا للمؤمن ، ان أصابته سراء شكر فكان خيراً له . وان أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وقد يداوجه استفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران، وهاك بعض ماروي في ذلك من الآثار، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية:

« قال الحسن البصري من وسع الله عليه فلم ير أنه يمكر به فلا رأي له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأي له ثم قرأ (فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب الكعبة . أعطوا حاجتهم ثم أخذوا، رواه ابن أبي حاتم وقال قتادة بغت القوم أمر الله وما أخذ الله قوما قط إلا عند سكرتهم وغرتهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فانه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون، رواه ابن أبي حاتم أيضا. وقال مالك عن الزهري (فتحنا عليهم أبواب كل شيء)قال رخاء الدنيا ويسرها: وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري [1] عن حرملة بن عمران التجيبي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ قال « اذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه مايحب فانما هو استدراج » [2] ثم تلا رسول الله ﷺ (فلما نسوا ما ذكروا به) الآية ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به. وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ كان يقول « إذا أراد الله بقوم اقتطاعا فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون) » كما قال (فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) ورواه أحمد وغيره » اه

١) رشدين بوزن غسلين وهو ضعيف سيء الحفظ

٢) لفظ الجامع الصغير « اذا رأيت الله تعالى يعطي العبد من الدنيا ما يحب وهو مقيم على معاصيه فانما ذلك منه استدراج » وعزاه الى احمد والطبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن

وسيعاد هذا البحث في تفسير سورة الاعراف ٧ . ٩٣ ٩٨ وغيرها مما في معناها

ومن مباحث الالفاظ النحوية ان إذا من قوله (فاذاهم مبلسون) هي التي يسمونها الفجائية لافادتها ترتب ما بعدها على ماقبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بخبر المبتدأ ، فالمعنى عليه هنا انهم أبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها، على أن الفاء وحدها تفيد التعقيب وهو ترتب ما بعدها على ما قبلها من غير فاصل ، ولكن الفرق بين « فهم مبلسون » وبين « فاذا هم مبلسون » عظيم ، لا يخفى على ذي ذوق سليم ، فذاك خبر مجرد ، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد مجدد

﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ أي فهلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد، كنى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذي يكون في أدبارهم، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروي عن السدي من المفسرين والاصمعي من نقلة اللغة ، والاول أظهر ، والمعنى على القولين واحد، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمر للاشعار بعلة الاهلاك وسببه وهو الظلم ، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ أي والثناء الحسن في ذلك الذي جرى من نصر الله تعالى لرسله باظهار حججهم، وتصديق نذرهم، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الارض من شركهم وظلمهم، ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لأمورهم المقيم لامر اجتماعهم، بحكمته البالغة، وسننه العادلة. فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده، وإرشاد لعباده المؤمنين، يذكرهم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين، وقطع دابر الظالمين المفسدين، وحمده في عاقبة كل أمر، وخاتمة كل عمل . كما قال في عباده المتقين (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) وسواء كان ذلك الامر الذي تم من السراء أو الضراء . فان للمتقين في كل منها عبرة وفائدة . ونعمة ظاهرة أو باطنة

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ؟ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ؟ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ، فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

ان القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كالقول فيما قبلها سواء، فهي ضرب من ضروب الدعوة الى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج، قال تعالى

﴿ قل ارأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به ؟ ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرأيتم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم، وأعماكم فذهب بأبصاركم ، وختم على قلوبكم وألبابكم التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم ، فأصبحتم لاتسمعون قولا ولا تبصرون طريقا ، ولا تعقلون نفعاً ولا ضراً ، ولا تدركون حقاً ولا باطلا — من إله غير الله يأتيكم بذلك ، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم ؟ أي لا إله غيره فيقدر على اتيانكم به ، ولو كان ما اتخذتم من دونه من الانداد والاولياء آلهة لقدروا على ذلك ، وإذ كنتم تعلمون أنهم لا يقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة لايكون الا للاله القدير ؟ ﴿ انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أي انظر كيف ننوع الحجج والبينات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا، فينيبوا ويرجعوا ، ثم هم يعرضون عنها ، ويتجنبون التأمل فيها ، يقال صدف عن الشيء صدفا وصدوفا اذا أعرض اعراضاً شديداً ، قيل انه مأخوذ من صدفة الجبل أي جانبه ومنقطعه . والعطف بثم يفيد الاستبعاد لان تصريف الآيات والدلائل

مسبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . ويليه في أوائلها الكلام في اعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلا

﴿ قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أوجهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الظالمين أرأيتكم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم – أو أخبروني عن مصيركم – إن أتاكم عذاب الله الذي مضت سنته في الاولين ، بانزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومفاجئاً لكم – أو اتيان مباغتة – فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمارة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً – أو اتيان جهرة – بحيث ترون مباديه ومقدماته بأبصاركم ، هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحوداً ، إذ مضت سنته تعالى في مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن اتبعهم من المؤمنين ، فكأنه قال لا يهلك به غيركم ، وإنما تهلكون بظلمكم لأنفسكم وجنايتكم عليها . وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذي يكون عاما يؤخذ فيه غير الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التي تحل بالامم من جراء ظلمهم وفجورهم الذي يفضي إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى تفشي الامراض أو المجاعات فيهم فتكلفوا في تفسير الآية تكلفا يصححون به ظنهم ، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافي الحصر لأنه يكون عذابا في الظاهر فقط وأما في الباطن والحقيقة فهو سعادة لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة ، ومن أشهر هؤلاء الظانين في الآية غير الحق الرازي والطبرسي . ويدل على مااخترناه ماذكر من الجزاء على تكذيب الرسل في قوله تعالى

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أي تلك سنتنا في اهلاك المكذبين للرسل: مانرسل المرسلين اليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملا بالجزاء الحسن اللائق بهم، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد في الارض بالجزاء السيء الذي يستحقونه ﴿ فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أي فلا خوف

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاحدين ، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لان الله تعالى يقيهم من كل فزع [لايحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون] وهم الذين قال فيهم (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) ولك أن تقول إن هؤلاء الكملة لايحزنون في الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لايكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده فانهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح كموت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الاسوة ، لايضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئا من عاداتهم وأعمالهم . فالايمان بالله يعصمهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملا بقوله عز وجل (٥٧ : ٢١ ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لايحب كل مختال فخور)

﴿ والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحيانا ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم ، فهؤلاء قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الايمان والفسق يقابل الاصلاح ، وإن كان أعم منه في اللغة والاصطلاح ، فهو يطلق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل القرآن وهو تفسير غير مسلم

والمس اللمس باليد وما يدرك به ، ويطلق على مايصيب المدرك مما يسوءه غالباً من ضر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير في القرآن يعد بالعشرات ، ويسند الفعل فيه الى سبب السوء والالم ، وقد أسند الى مايسر في مقابلة إسناده إلى مايسوء في قوله تعالى (٣ : ١٢٠ إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفي قوله تعالى (٧٠ : ١٩ ان الانسان خلق هلوعا ٢٠ اذا مسه الشر جزوعا ٢١ واذا مسه الخير منوعا ٢٢ الا المصلين) وذكر مس الضر في أواخر سورة يونس (١٠ : ١٠٧) وقابله بارادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد في القرآن بمعنى اللمس باليد الا في قوله تعالى (٥٦ : ٨٢ لا يمسه الا المطهرون) أي القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

---

(٥٠) قُلْ لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ ٱللهِ وَلاَ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ، إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَى وَٱلْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ (٥١) وَأَنْذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥٢) وَلاَ تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِٱلْغَدَاوَةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّالِمِينَ (٥٣) وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَٰؤُلاَءِ مَنَّ ٱللهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا، أَلَيْسَ ٱللهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّاكِرِينَ؟

ان الآيات الاربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة[1] الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الاعمال وقد جاءت الآيتان الاوليان من هذه الآيات الاربع بعدهن مفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى

---

١) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وانما الوظيفة في الاصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها اللزوم

آله ، وإزالة أوهام الناس فيها ومن بيان أمر الجزاء في الآخرة وكون الامر فيه لله تعالى وحده على الوجه الذي يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيداً وبيانا وتفصيلا . وذهب الرازي إلى أن هذا من بقية الكلام على قوله (٣٨ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الاولى بالامر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة في بيان المسائل التي يتعلق بها التبليغ فقال عز وجل

﴿قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك﴾ أي قل أيها الرسول الذي لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلا الكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الالوهية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون ان البشر لا يقدرون عليه ، لانهم — وإن قالوه تعجيزاً — يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولا إلا أن يخرج من حقيقة البشرية ويصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالماً بكل ما يعجز عن علمه البشر ، وان لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد اليه أمر تبليغها — أو يصير ملكاً من الملائكة في متعلق قدرته ومتناول علمه لان أمر الرسالة في خيالهم ينافي البشرية التي حقرها في أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم — قل لهؤلاء : لا أقول لكم عندي خزائن الله اتصرف بها خزنه وحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون المخلوقات بمعنى المخزونات فالخزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه (ولله خزائن السموات والارض) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها الا ما أعطاه تعالى إياه ومكنه من التصرف فيه والمتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون متصرفا في الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الاحياء العاملين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد في دائرة ارتباط الاسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤته ولم يصل اليه استعداده ، فالتصرف المطلق في كل شيء ، إنما هو لله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول — المبلغ عن

الله تعالى أمر دينه ـ قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف في المخلوقات بالاسباب فضلا عن التصرف الذاتي بغير سبب الذي طلبه المشركون منه، وجعلوه شرطا للايمان له، كتفجير الينابيع والانهار من أرض مكة وايجاد الجنات والبساتين فيها، واسقاط السماء عليهم كسفا، والاتيان بالله والملائكة قبيلا، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم في سورة الاسراء وغيرها

بدأ بنفي القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياه لهم باقدارهم على أسبابه. وثنى بنفي علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال «ولا أعلم الغيب» أي ولا أقول لكم اني أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لانها لم تخلق مستعدة لادراكه ولا لطرق الاستدلال عليه، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة، فالغيب من جنس المعلومات كخزائن الله من جنس المقدورات، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يمكن عباده من علمه والتصرف فيه، أي لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الاسباب الموصلة إلى ذلك.

والغيب قسمان غيب حقيقي مطلق وهو ماغاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل (قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) وغيب اضافي وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض كالذي يعلمه الملائكة من أمر عالمهم وغيره ولا يعلمه البشر مثلا، وأما ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها، ولا يعلمه غيرهم لجهلهم تلك الاسباب أو عجزهم عن استعمالها، فلا يدخل في عموم معنى الغيب الوارد في كتاب الله، وهذه الاسباب منها ما هو علمي كالدلائل العقلية والعلمية، فان بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بالالوف من الاعوام، ومنها ما هو عملي كالتلغراف الهوائي أو اللاسلكي الذي يعلم المرء به بعض مايقع ما في أقاصي البلاد وأجواز البحار التي بينه وبينها ألوف من الاميال. ومنها ماقد يصل الى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراسة والالهام — وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها — فما يصل منها الى حد العلم الذي يجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ماينفرد بادراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم مالا يراه غيرها، أو بقوة بعض المدارك العقلية كالعلماء الذين أشرنا اليهم آنفا، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس الى المدرَك توجهاً قويا لا يعارضه اشتغال قوي بغيرها من المدركات. وكثيراً مايقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال نفسي قوي يحصر همّ النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير (٩ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) من هـذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه الادراكات الخفية الخاصة، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات لخفاء أسبابها عنه ، ويرده انها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلفين في الملل والنحل والاخلاق والآداب ، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين بن العربي ، ولكنا مع هـذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا للآية التاسعة من هذه السورة

واذ قد قلنا علمنا ان الرسالة الالهية لاتتوقف على إقدار الرسول على التصرف في المخلوقات من غير طريق الاسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعها علمي تعليمي وهي عبارة عن تبليغ ماعلمه الله للرسول بوحيه اليه وليس من موضوعها تغيير شيء من خلق ، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل . قال تعالى لخاتم رسله (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء — وقال له — انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لجعله نوح نبي الله في هداية ولده ، وابراهيم خليل الله في هداية أبيه آزر ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فان أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقي عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالايمان به اتباعا للرسول ﷺ الذي رأى بعينيه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسل عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن (٧٢: ٢٦ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا ٢٧

إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ٢٨ ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا) فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد نفي التصرف بقوله في أواخر الاعراف (٧:١٨٨ قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرا إلا ماشاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) ؟

نقول (أولا) ان مايظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافي لا الحقيقي المطلق الذي لم يؤت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه ، و (ثانيا) إن اظهاره تعالى إيام على شيء خاص من هذا الغيب لايجعل ذلك داخلا في علومهم الكسبية فان الوحي ضرب من العلم الضروري يجده النبي في نفسه عند مايظهره الله تعالى عليه فاذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا وسيلة كسبية اليه كما يعلم مما ورد في فترات الوحي وهو مقتضى الاجماع على ان النبوة غير مكتسبة. نعم قد يكون توجه قلب الرسول الى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذي استشرف له وتوجه الى الله تعالى ليبينه له كما يرشد اليه قوله تعالى (٢ : ١٤٣ قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها) الخ وكذلك رؤية نبينا ﷺ الملك على هيئته التي خلقه الله عليها مرتين ، هي خصوصية لا يعد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلا بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يتمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبي أو صديق

فعلم مما قررناه ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما انهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهي مالم يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية، ولا أعطاهم إياه أيضا على سبيل الخصوصية ، كما أظهرهم على بعض الغيب الذي هو موضوع الرسالة . ونفي ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية ــ كما قيل ــ أو ادعاء شيء من صفات الاله وهو أولى ويستلزم الاول ــ لأن كلاً منهما خاص بالاله الذي هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الالهية وحقيقة الرسالة إذ كانوا يقترحون على الرسول من الاعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء الاسباب ، ومن الاخبار بما يكون في مستقبل لزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سألوه عن وقت الساعة وعن وقت نزول العذاب الدنيوي بهم. وعن وقت نصر الله تعالى اياه عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب

واذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل مالم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في المخلوقات ومن علم الغيب، وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصا به عز وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه، فمن أين جاءت دعوى التصرف في الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نيله بالاسباب والسنن الالهية « والدعاء هو العبادة » كما صح عن النبي عليه الصلاة والسلام؟ وقد قال المفسرون ان نفي النبي ﷺ لهذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الالهية و بيان لكون ما اقترحوه عليه مما لا يقدر عليه غير الله تعالى، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها شعبة من الربوبية لا يزال منتشراً في أذهان الناس، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن ، المتبركين بجلد مصحفه وورقه وبالتغني به في المآتم وغيرها، الجاهلين بما أنزل لبيانه من توحيد الله تعالى وشؤون ربوبيته وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والاعمال — دع مادون هذه الاصول الثلاثة من أمور الدين - إذ نرى بعض هؤلاء المعدودين في عرفهم وعرف الناس من أتباع القرآن يدعون التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفا

ومن مباحث البلاغة في قوله (ولا أقول لكم إني ملك) أنه أعاد فيه «لا أقول لكم» ولم يعدها في نفي علم الغيب ، ونكتة ذلك أن نفي علم الغيب ونفي التصرف في خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى. وأما نفي ادعاء الملكية فهو شيء آخر فأعيد العامل لافادة ذلك ، كأنه قال اني لا أدعي صفات الاله حتى تطلبوا مني مالا يقدر عليه أو مالا يعلمه إلا الله، ولا أدعي أني ملك وهو دون ماقبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر، بل ادعيت

أني عبدالله ورسوله ، وانما وظيفة العبد الطاعة ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله: ﴿ ان أتبع إلا مايوحى إلي ﴾ أي ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع مايوحيه إلي من أرسلني من تبليغ دينه بالتبشير والانذار والعمل به كما بينت لكم آنفا — أي في الآيتين اللتين قبل هذه الآية

ثم قال عز وجل ﴿ قل هل يستوي الاعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين هل يستوي أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذي دعوتكم اليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد في ضلاله وجهالاته ، لمن لاعلم عنده ولاعقل من آبائه وأجداده ، وذو البصيرة المهتدي اليه ، المستقيم في سيره عليه ، على بينة وبرهان ، يجعل مايرى القلب أوضح مما ترى العينان ؟ الاستفهام انكاري أي لا يستويان كما ان أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الاولين أقوى وأظهر ، فكأين من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء ، وكأين من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الانعام ، ولذلك قال مقرعا لهم : ﴿ أفلا تتفكرون ﴾ أي في ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الاسلام ، وتفرقوا بين صفات الرب الاله وصفات الانسان ، وتعقلوا حجة الرسالة مما في هذا القرآن ، من أنواع الهداية والعرفان ، وأخبار الغيب التي لم يؤتها انس ولاجان ، على مافيه من بلاغة البيان ، والاسلوب البديع الذي لم يعهدوه قبل الآن ، فمتى كان في قدرة مثلي شيء من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمرا من قبله يزيد على الاربعين سنة ، عاطلا من هذه البلاغة وهذه المعرفة ،

هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين في هداية الدين ، على المقلدين فيه لآبائهم ومشايخهم الجاهلين

ومن مباحث استنباط المذاهب في الآية أن المعتزلة استدلت بها على تفضيل الملائكة على الانبياء والرسل وناقشهم جمهور الاشاعرة في ذلك لمخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفي المسألة في تفسيره (الاشارات الالهية ، الى المباحث الاصولية) عند قوله « ولا أقول لكم اني ملك » بقوله : يحتج به من يرى الملائكة أفضل من الانبياء وقد سبق ذلك ، وتقريره هنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل اليهم ملك ثم إن النبي ﷺ أقرهم على هذا الاعتقاد وقال أنا لا أدعي اني ملك كما يعتقدون في الملك . بل أنا بشر أتبع ما يوحى الي وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللخصم منع الاولى . اه كلام الطوفي ومراده بمنع الاولى منع المقدمة الاولى من القياس التي يسمونها الصغرى وهي أن النبي ﷺ أقرهم على التفضيل

وقرر الزمخشري ذلك في ضمن تفسير الآية فقال: أي لا أدعي ما يستبعد في العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهي قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب واني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه أي لم أدع إلهية ولا ملكية لانه ليس بعد الالهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواي وتستنكروها وانما أدعي ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة اه

وقال احمد بن المنير في تعقبه له «وهو ينبني على القاعدة المتقدمة في تفضيل الملائكة على الانبياء، ولعمري إن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتهز الفرصة في الاستدلال بها» ثم ذكر أن لمخالفه أن يجعلها رداً على انكارهم الشؤون البشرية على الرسول كأكل الطعام والمشي في الاسواق، ان يقال انه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ،وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلا،وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ماذكره في تفسير (لن يستنكف المسيح أن يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون) وقد ذكرنا ملخص ماقرره الزمخشري فيها وما رد به عليه ابن المنير في تفسيرها وهي في أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس

وقال الرازي في ذلك قال الجبائي الآية دالة على أن الملك أفضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة فوق منزلتي ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك ، قال القاضي ان كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالاقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، وان كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اه

واختار أبوالسعود وتبعه الآلوسي ماذهب اليه ابن المنير من كون نفي دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشي في الاسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرقي في السماء وكون هذا لايقتضي التفضيل فيما هو محل النزاع . قال الآلوسي : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه ﷺ من باب التواضع واظهار العبودية نظير قوله ﷺ «لاتفضلوني على ابن متى» في رأي ، بل هو ليس بشيء . كما لا يخفى وقيل أن الافضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اه

وما نقله الآلوسي عن القاضي زكريا لابد أن يكون غير مانقله الرازي عن القاضي واذا أطلق القاضي عند متكلمي الاشاعرة كالرازي ينصرف الى أبي بكر الباقلاني،والقاضي زكريا عند المتأخرين كالآلوسي هوزكريا الانصاري،وقدعلمت أن القاضي الذي ذكره الرازي جعل إرادة التواضع بنفي الملكية مقتضيا تفضيل الملك على الرسول ومانقله الآلوسي عن القاضي زكريا ضده

وقد ذكروا في هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفي دعوى الالهية إلى نفي دعوى الملكية والانتقال في آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله الى نفي استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترقي وقد بين المحققون أن كلا من الانتقالين وقع في موقعه الذي اقتضته البلاغة فان مقام الاستنكاف يقتضي أن يكون المتأخر فيه هو الاعلى لئلا يكون ذكره لغواً ومقام نفي الادعاء يقتضي العكس لان من لا يتجرأ على دعوى الالهية قد يتجرأ على ما دونها ولا عكس أي ان من لايتسامى الى دعوى الملكية لايتسامى إلى ما فوقها من دعوى الالهية بالاولى هذا صفوة ماقالوه في هذه المسألة

والحق أن ظواهر القرآن الواردة في الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر ولعله لولا ذلك لماقال تعالى في بني آدم (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) بل لقال على جميع من خلقنا،ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمقربين أفضل من خواص الرسل ولايتحتم أن يقتضي كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل وقدينافيه كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر ولكن ليس في المسألة نص قاطع في المعنى الذي جعلوه محل الخلاف كما قلنا في تفسير آية النساء المشار

اليها هنا . وان نفي هنا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لاتستلزم أن يقدر على مالا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه مالا يعلمه الا الله، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على مايقدرون ويعلم مايعلمون : والاشاعرة لاينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وانما يفضلون الانبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما احتملوه من المشقة في سبيل الله ... والاولى أن يفوض هذا الامر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لافائدة لنا في ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى

واستنبطوا من الآية أيضاً أصلين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازي في بيانهما : قوله (ان أتبع الا ما يوحى إليّ) ظاهره يدل على أنه لايعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكمين :—

(الحكم الاول) ان هذا النص يدل على أنه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ماكان يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى * إن هو الا وحي يوحى)

(الحكم الثاني) أن نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ماكان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لايجوز لاحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوي الاعمى والبصير) وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى ، والعمل بالوحي يجري مجرى عمل البصير ، ثم قال (أفلا تتفكرون) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لايكون غافلا عن معرفته والله أعلم اهـ كلامه

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأييد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذي بني عليه جل فقه أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير (السابع) عند الكلام على قوله تعالى (٥:١٠٤ ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير (٥:٣ اليوم أكملت لكم دينكم) ونقول هنا

رداً على المسألتين ان الآية لا تدل على أن النبي ﷺ لم يكن يجتهد في الاحكام وأن جميع أحكامه تجب أن تكون بالنص ، فان هذه الآية مكية نزلت في أوائل الاسلام حيث لا حكومة للاسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الاسلامية قاصرة على أصول الدين وكلياته وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء ، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مثبتو الاجتهاد له ﷺ ان الله تعالى أذن له به عند الحاجة اليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (٤ : ١٠٥ انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) أي بما أراكه فيه نصا أو دلالة واجتهاداً ، وبينا في تفسيرها ان المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصا في المنع ولا الاثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ تفسير) وبينا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن إذ لم يقل أحد أن النبي ﷺ لم ينطق إلا بالوحي ، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياما كثيرة ، وقد حكم ﷺ في أسرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يحصرون الوحي في القرآن . واذا كان حكمه ﷺ بالاجتهاد فيما لا نصّ فيه من الوحي مبنيا على اذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحي اليه

وكذلك يقال في القياس : اذا ثبت الاذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله ﷺ يكون الحكم به اتباعا للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما يوحى اليه ، وقد بينا أن القياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفي الفارق هو القياس الصحيح الذي لا وجه للخلاف فيه — ومن العلماء من لا يسميه قياسا — وان قياس الشبه ونحوه من الاقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المئة من سورة المائدة

﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الانذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم مالا يكون إلا لله تعالى ولا أن يكون ملكا من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله (انما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه) وقوله (انما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) أي وأنذر بما يوحى اليك جماعة المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم أي يخافون شدة وطأة الحشر، والقدوم على الله عز وجل، وما فيه من شدة الحساب، وما يتبعه من الجزاء على الاعمال، في يوم (لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله) وكل يأتيه فيه فرداً ليس له من دونه ولي ينصره، ولا شفيع يدفع عنه، إذ أمر النجاة متوقف على مرضاته عز وجل، فان هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء بانذارك ويتحروا مايؤدي الى مرضاته، لا يصدهم عن تقواه الاتكال على الاولياء، ولا الاعتماد على الشفعاء، لصحة توحيدهم، وعلمهم ان الشفاعة لله جميعا (ما من شفيع إلا من بعد إذنه) (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) وان نجاتهم وسعادتهم انما تكون بايمانهم وأعمالهم، وتزكيتهم لانفسهم، لا بانتفاعهم بصلاح غيرهم، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم، كالمشركين وغيرهم من الكافرين الذين جهلوا ان مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكي النفس وطهارتها بالايمان الصحيح والاخلاق الكريمة، وما يلزمه من الاعمال الصالحة، التي يترتب عليها رضاء الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا مايتبادر الى الفهم من معنى الآية مؤيداً بآيات كثيرة أخرى بل بجملة الدين وكلياته التي أشرنا اليها آنفا . وبنحوه فسرها الحافظ ابن كثير في تفسيره المأثور وهاك نص عبارته : أي وانذر بالقرآن يامحمد الذين هم من خشية ربهم مشفقون، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب، الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه ولي ولا شفيع أي لا قريب لهم ولا شفيع فيهم من عذابه إن أراده بهم، لعلهم يتقون، أي أنذر هذا اليوم الذي لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلهم يتقون فيعملون في هذه الدار عملا ينجيهم الله به يوم القيامة من عذابه، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اه

فالآية قد نزلت في انذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجونه، وقد يرو

أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبد الله بن مسعود أنها نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الاولين وسيأتي بيان ذلك، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسري الخلف الى تأويلها، وذهب بعضهم أنها لاتحتاج الى تأويل «لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما تكون باذن الله لقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازي في وجه نزول الآية في المؤمنين، وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت في الكفار وثانيهما أنها عامة. ومن المعلوم أن كل مايتعلق بالكفار في هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها وانما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر ويثبتون الشفاعة عند الله لآلهتهم وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والاصنام، كابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام، إلا من شذ منهم فقال بالبعث، ولا أذكر الآن أنه كان في مكة أحد منهم عند نزول السورة، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت في انذار هذا الشاذ النادر

ولكن ابا السعود تنطع في التأويل فذهب الى ان الانذار هنا موجه «الى من يتوقع منهم التأثر في الجملة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتي سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعة آبائهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالاولين، أو في شفاعة الاصنام كالآخرين، أو مترددين فيهما معاً كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم اذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً، وأما المنكرون للحشر رأساً، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الاصنام، فهم خارجون ممن أمر بانذارهم، وقد قيل هم المفرطون في الاعمال من المؤمنين، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سياقه، بل فيه مايقضي باستحالة صحته، كما ستقف عليه» ــ هذه عبارته ــ وقد جعل جملة (ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع) حالا من ضمير (يحشروا) ــ قال ــ «والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم، ومن هذا اتضح ان لا سبيل الى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي سواه تعالى يخافون

الحشر بدون نصرته ، وانما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل » اه . وقد لخص كلامه السيد الآلوسي في روح المعاني وقال « هو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه مافي التفسير الكبير ، ولعل ماروي عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت عنهما فتدبر » اه ومراده ماروي عن الحبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين .

ونقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميته تحقيقا تنطع وتكلف بعيد عن سياق الآية وسياقها ، ولولا اعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في حل تفسيرك لماخفي عن ذهنك المنير تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الكريم الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة ، فجعل الانذار موجها الى من لا يكاد يوجد أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة في حال توجيه الانذار الى المؤمنين الى تخصيصه بالمفرطين منهم ، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مفرط ولا مقصر ، بل كلهم سابق بالخيرات مشمر ، فهم السابقون الاولون الذين شهد الله تعالى لهم ، وأثبت في كتابه رضاه عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر صلى الله عليه وسلم بانذارهم هم الذين نهي عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ روى أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبدالله بن مسعود قال . مر الملأ من قريش على النبي صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يامحمد أرضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ أنحن نكون تبعا لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فلعلك ان طردتهم ان نتبعك . فانزل فيهم القرآن (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم - الى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل الى قوله (سبيل المجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : مشى عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل في أشراف الكفار من بني عبد مناف الى أبي طالب فقالوا له : لو ان ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الاعبد فانهم عبيدنا وعسفاؤنا [1] كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا اياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر بن الخطاب :

١) الاعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الاجير

لو فعلت يارسول الله حتى ننظر مايريدون بقولهم ، وما يصيرون اليه من أمرهم، فأنزل الله (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم - الى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالما مولى أبي حذيفة وصبيحا مولى أسيد ومن الحلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبدالله الحنظلي وعمرو بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم . ونزلت في أئمة الكفر من قريش والموالي والحلفا (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا) الآية — فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية . هذا أقوى ماأورد السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروايتين في لباب النقول ، ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لان قولهم ان كذا نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة لكن ظاهر مازاده عكرمة من نزول (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) في عمر يدل على أن نزولها كان بعد اعتذاره وان اعتذاره كان بعد نزول ماقبلها . ويعارض هذا الظاهر ماورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الآية ليست مما استثنى وهو أثبت من هذه الرواية وماورد في سبب نزول الآية أيضا وسيأتي قريبا . وحينئذ يقال إما أن الزيادة غير مقبولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وانما لم نرد الرواية من أصلها مع أن في سندها من المقال مافيه (١) لان نزول الآيات الاولى في ضعفاء الصحابة هو الواقع الذي لامندوحة عنه والروايات فيه مبينة للواقع يؤيد فيه بعضها بعضاً فلا يضر في مثله ضعف الراوي ببدعة أو بتدليس أو تحديث بعد اختلاط أو نحو ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريج عن عكرمة وذكره . فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأي وابن جريج كان على فضله مدلسا وقد عنعن هنا وممن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيص الاعور ولكنه خلط أخيراً

المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول اتباع خاتم الرسل ﷺ كاتباع من تقدمه من اخوانه الرسل ﷺ أكثرهم من الضعفاء الفقراء، وان أعداءه كأعدائهم هم المترفون من الاكابر والرؤساء، وان هؤلاء الاعداء المستكبرين عن الايمان كانوا يحتقرون السابقين الى الايمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لانفسهم بمساواتهم، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وابعادهم، قال الله تعالى في سورة سبأ (٣٤:٣٤ وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها انا بما أرسلتم به كافرون ٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين) وقال تعالى في سورة هود حاكيا قول الملأ أي الاشراف من قوم نوح عليه السلام له (١١:٢٧ وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) وقوله لهم (٢٨ وما أنا بطارد الذين آمنوا انهم ملاقو ربهم — الى قوله — أفلا تذكرون) وقد حكى الله عن كفار قريش انهم قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين الى الاسلام (٤٦:١٠ لو كان خيرا ما سبقونا اليه) وقال في شأنهم من سورة مريم (١٩:٧٢ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاما وأحسن نديا ٧٣ وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي أي في أول النهار وآخره، أو في عامة الاوقات لانه يكنى بطرفي الشيء عن جملته، يقال يفعل كذا صباحا ومساء، إذا كان مداوما عليه، واذا أريد بالغدو والعشي حقيقتهما فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لانها كانت في أول الاسلام صلاتين إحداهما في الصباح والاخرى في المساء، وروي عن مجاهد ان المراد صلاتا الصبح والعصر، والا فالدعاء يشمل الدعاء الحقيقي والصلاة والقرآن المشتملين عليه. والغداة والغدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، والعشي آخر النهار وقيل من المغرب الى العشاء وقيل من بعد الزوال. وقرأ ابن عامر (بالغدوة) بضم الغين وفتح الواو، ويساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو كالصلوة والزكوة، والباقون بالغداة بفتح الغين وقلب الواو ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها حسب القاعدة، واستعملت غدوة بالضم بالتنوين وبغير التنوين كبكرة

ومعرّفة بالالف واللام كما نقل سيبويه عن الخليل فاذا نونت قصد بها صباح يوم غير معين واذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الاكثر في استعمالها أن تكون بغير الالف واللام، وقد ظن أبو عبيد ان هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة يثبت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك، وحسبك في تخطئته هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل — وكذا المبرد — تعريفها عن العرب . والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة للعلمية الجنسية وقيل للعلمية الشخصية (١)

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أي يدعون ربهم بالغداة والعشي مريدين بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أي يتوجهون به اليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحداً ولا يرجون من غيره عليه ثوابا . ولا يتوقعون به من أحد مدحا ولا نفعاً ، فهذا التعبير يدل على الاخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه، كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه (انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) وكما قال في الاتقى الذي يؤتي ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون متبولا

١) ذهب شيخنا في أعلام الاجناس الى ان أصلها أسماء أجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كاطلاق علم الشخص، فسمي علما لاعتبار التشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لانه يصح اطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لكن باعتبار التشخص ، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وانه قاله لسائل سأله في تونس عند رحلته الأولى اليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسما لجنس الاسد كلفظ الليث مثلا، وليس الآن اسما لاسد معين اذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا إذا اطلق بوضع آخر على أسد آخر معين، بل يطلق على كل أسد معين اذا خوطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل اليه كافتراس حيوان او انسان او لعب او صراع مما يسخر الناس له الاسود كغيرها من السباع ، وكذلك غدوة اذا استعملت في أول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة . يقال أتيته غدوة فلم أجده — والمراد غدوة النهار الذي يتكلم فيه المتكلم أو يحكي عنه ان كان ثم حكاية .

مرضيا لديه (وما لأحد عنده من نعمة تجزى * الا ابتغاء وجه ربه الاعلى * ولسوف يرضى) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل لاجله فيعتني باتقانه ملا يعتني باتقان مايعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو الذي يعرضه بنفسه على من يريد التقرب اليه به ، وذلك ان الاعمال التي تعمل الملوك والامراء منها مالا يرونه البتة كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة في قصورهم ، ومنها مايرونه رؤية اجمالية مع كثير من أمثاله ، وما يرونه منها يعرضه عليهم عمالهم وحجابهم ، ومنها ماقد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ، ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذي يعتني به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل له في وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته املهبأنه هو الذي سيعرضه عليه ويلقاه به ، فيكون همه محصوراً في جعله مرضيا عنده جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يغرنك ماتخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا لابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لامنافاة وأن الكمال في الجمع بين الامرين وأن العمل لاجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء ولا الثواب من النظريات التى لا يسهل اثبات امكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر مايعرض لبعض الناس من الاحوال النفسية التي ينحصر تخيلهم فيها ، حتي يظنوا أنها حقيقة ثابتة في نفسها ، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى كون العمل لها ، نعم ان من الواقع الذي لاينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من عقاب النار ، أوالفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبة الكمال الذي هدى اليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه وتكميلها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه في دار كرامته ، وأعلى الثواب رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه في الاحاديث الشريفة برؤية وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالي في باب الفتوى من المنار فيراجع فيه ، ولعلنا نعود اليه في التفسير

﴿ماعليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم﴾ أي ماعليك شيء ما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي لاعلى دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية — كما تدل على ذلك صلة الموصول — والا فظاهر تأكيد النفي عمومه ، كما أنه ليس عليهم شيء ما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم باساءتهم في عملهم أو في محاسبتك على عملك ، فان الطرد جزاء وانما يكون على عمل سيء يستوجبه ولا يثبت الا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسل ولا أعمالهم الدينية لهم ، بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لا أوجه الرسل ، وحسابهم عليه تعالى لا عليهم ، وانما الرسل هداة معلمون ، لا أرباب ولا مسيطرون (٨٨ : ٢١ فذكر انما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر) واذا لم يكن للرسل حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالاولى ، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلما ، وان أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ . وأما أتباع نبينا ﷺ فقد اختار لهم كلمة الاصحاب الدالة على المساواة تواضعا ، على أن من أصول شريعته الكاملة أنه ﷺ مساو في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندب ويحل ويحرم ويباح ويكره إلا ماخصه الله تعالى به من الاحكام ، ولم تكن تلك الاحكام الخاصة من قبيل مايعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الابهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعيم ، بل هي أحكام شاقة لايقوى على القيام بها غيره ﷺ كوجوب قيام الليل عليه وكون مايتركه صدقة للأمة لا إرثا لذريته ، وكفالته عدة أزواج من الارامل أكثرهن مسنات يساوي بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة البارعة الذكاء في كل مايملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها في تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء ص ٣٧٠ ج ٤ تفسير ثم زدناها بيانا في المنار)

وقيل ان المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذ زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به ﷺ إلا لأنهم يجدون عنده رزقا وأنهم ليسوا بصادقين في إيمانهم ، فكأن الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء وانما يرزقكم الله جميعا . وحمل الآية على هذا ضعيف وان نقل

عن ابن زيد ، والاول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، واذا صح ان كبراء المشركين طعنوا في ايمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب انهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول ﷺ وصد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والابعاد ، كما يصدون الاقوياء والكبراء ، باثارة الحمية والكبرياء ، فان كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتقارهم إياهم فانما كان في أول العهد باسلامهم ، قبل أن كان ما كان من فتنتهم ، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا الى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكوون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو بوضعهم عراة الابدان على الرمل المحمي بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب للنهي عن الطرد ، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعللة لعدم جواز الطرد ببناء نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخشري وغيره عطف الثاني على الاول ، وأورد عليه ايرادات أجيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الاول جواب النهي والثاني معطوفا عليه ، وأوردوا عليه مالا يجاب عنه إلا بتكلف .
والمعنى على الاول — وهو الصحيح — : لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زمرتهم ، لان طردهم لا يكون حقا وعدلا إلا اذا كان جزاء على اساءتهم في الاعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها ، واست أنت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأتى أن تجري فيه على صراط العدل ، ذلك بأن عملهم هو عبادة لله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، فحسابهم وجزاؤهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام (إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون) . فوجه الكون من الظالمين ان الطرد لو حصل يكون حكما غير جائز ممن لا يملك الحكم لذاته « ان الحكم إلا لله » والله لم يفوض اليه هذا النوع منه ، ثم انه جائر في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لانهم أولى الناس بقربه ﷺ والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم — وحاشا أن يقع منه — لانه ينافي مصلحة الدعوة ، فلما كان ظلما من الجهات الثلاث قال (فتكون من الظالمين) ولم يقل فتظلمهم أو فتكون ظالما لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذ صرح فيها بأنه ﷺ لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكا، وليس الغرض منها التشديد في تنفير النبي ﷺ عن طرد المؤمنين لأنه كان رضي بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه ﷺ أن يرضى بذلك أو يميل اليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلهي عن الاعمى (عبدالله بن أم مكتوم) لما جاءه يطلب العلم والهدى منه وهو ﷺ متصد لدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك باقباله على ذلك الاعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والمروي أنها نزلت قبل سورة الانعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكرة باطلة ، وهي مارواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الاقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا رسول الله ﷺ مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعداً في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي ﷺ حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فان وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا العرب مع هذه الاعبد فان نحن جئناك فأقمهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتابا ، قال فدعا بصحيفة ودعا علياً ليكتب ونحن قعود في ناحية فنزل جبريل فقال (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الآية . فرمى رسول الله ﷺ الصحيفة ثم دعانا فأتيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد ايراده بسنده عند ابن أبي حاتم: ورواه ابن جرير من حديث اسباط به ، وهذا حديث غريب فان هذه الآية مكية والاقرع بن حابس وعيينة انما أسلما بعد الهجرة بدهر . اه وأقول ان هذه الرواية باطلة من وجوه منها ماذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الاقرع وعيينة. وظاهر مافي الاصابة أن الاقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبي بأنه أسلم بعد الفتح ويؤيده مافي السير . وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس، ولم يعرف الرجلان النبي ﷺ قبل اسلامهما ولم يكونا من أشراف مكة بل كانا من جفاة الاعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

على النبي ﷺ ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً ، وانما كان في أواخر عمره ﷺ بعد الهجرة ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته ﷺ مثل هذا الطلب ولو مع القصد الحسن بعد قوله تعالى له « كلا » في سورة عبس .

وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى (وما من حسابك عليهم من شيء) بناء على أن تعليل نفي ملك النبي ﷺ لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم ، وأن هذه الزيادة وان كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل. ويجاب على طريقتنا بان طرد القوي للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوي حاسب ضعيفا على عمل و جازاه عليه بالطرد وكم من ضعيف حاسب قويا على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوي لمناقشته إياه الحساب ؛ فلما بين ههنا أنه لاحق لاحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوي منهما لاحق له في طرد الضعيف بحال من الاحوال فاذاً لا يكون طرده إياه - ان وقع - الا ظلما ، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والارشاد أن يزاد فيه من الفوائد الاستطرادية ما يناسب المقام ، فلما بين تعالى للرسول أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها ، لان هذا من حق ربهم وإلههم ، لا من حق رسولهم ، بين له أيضا أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه ، ولو شاء لفعل، كما جعل حق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض ، سواء في ذلك أئمتهم ورعيتهم ، فالامام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيته لاهل الحل والعقد من الامة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال ، وليس لاحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه ، ولكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم لبعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشريعة ذلك الرسول ، ولما نزلت سورة الانعام لم يكن المسلمون كذلك ، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعندنا ان المراد منه في الأصل خصوص العبادة والاخلاص فيها وهو محكم باق على عمومه ، وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة

الثانية الى الاولى :قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعاً، كانه قيل لاتؤاخذ أنت ولاهم بحساب صاحبه' اه أي لا يؤاخذ أحد منكما بحساب الآخر، وقال أبو السعود وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله المبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه ﷺ بنظمه في سلك مالاشبهة فيه أصلا وهو انتفاء كون حسابه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ماقاله الزمخشري غير حقيق بجلالة شأن التنزيل وتبعه الآلوسي كعادته ولم يعز الكلام اليه هنا، ولعل المتأمل يرى أن ماقلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل لانه - على كونه هو المتبادر من الكلام - مبني على التأسيس، وبقائه محكما لم يطرأ عليه نسخ ولا تخصيص، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

قال الآلوسي: وتقديم خطابه ﷺ في الموضعين قيل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر :وما عليهم من حسابك من شيء : بتقديم على ومجرورها كما في الاول وقيل ان تقديم عليك في الجملة الاولى للقصد الى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به ﷺ إذ هو الداعي إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم في الموضعين جاء على الاصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام، والاهم في الاول النفي وفي الثاني المنفي، أعني الأهم في كل موضع ما يتعلق به ﷺ لانه تعليل لانتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي، ولو كان الثاني تعليلا لعمل لهم لقال: وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك، وما شرحناه في تفسير الجملتين يغني عن التفصيل في بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعهودة في الملل الاخرى وهي سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعباداتهم ومحاسبتهم عليها، وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرمان من حقوقه، ويجب في بعض تلك الملل أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى للرئيس الديني باعماله النفسية والبدنية وللرئيس أن يغفر له مايعترف به من المعاصي، ويعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته،

واذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذي أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونياتهم فيها ولا حق طردهم من حضرته — دع حق طردهم من الدين — فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الامراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق؟ ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغي لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمان من بعض الدروس فضلا عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقي الدين والعلم البتة ، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام لا لأجل الانتقام. وقد كان من هدي الرسول ﷺ تأليف قلوب ضعفاء الايمان حتى بعد قوة الاسلام واعزازه، بل كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر اسلامهم، عملا بقاعدة بناء الاحكام على الظواهر ، وان الله هو الذي يتولى السرائر ، فأين هذا من طرد كملة المؤمنين السابقين الاولين، الذين لم يكن لهم حظ دنيوي من اسلامهم الا الصبر على البلاء المبين ؟

﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ﴾ أي ومثل ذلك الفتن - أي الابتلاء والاختبار العظيم ، الذي دل عليه النظم الكريم ، بمعونة وقائع الاحوال ، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار ، فتنا بعضهم ببعض، أي جعلنا بحسب سنتنا في غرائز البشر وأخلاقهم بعضهم فتنة لبعض تظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التي تلتبس بها في العادة ، كما يظهر للصائغ حقيقة الذهب والفضة بفتنهما بالنار أو بعرضهما على الفتانة (حجر الصائغ) ﴿ ليقولوا : أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أي ليترتب على هذا الفتن ان يقول المفتونون من الاقوياء المستكبرين ، في شأن الضعفاء من المؤمنين ،: أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالي والفقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جملتنا ومجموعنا أو من دوننا؟ المن الاثقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام للانكار والتعجيب ، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لانهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والثروة ، والجاه والقوة، فلو كان هذا الدين خيراً لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء ، قياسا على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء ، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم في قوله (٤٦: ١٠ وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا اليه) وقوله (٤٣ : ٣٠ وقالوا لولا نُزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) الخ قال المفسرون أي

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة المخزومي من مكة وهي احدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الاخرى . — وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل — والشواهد على هذا القياس الجلي كثيرة عنهم وعن غيرهم

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ؟ ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكمل وجه لبنائه على احاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بمن الله وزيادة نعمه أمثالهم الذين يقدرونها قدرها ، ويعرفون حق المنعم بها ، فيشكرونها له ، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتنال مرضاته — لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وابطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم ما كان أنعم به عليهم ، وبهذا مضت سنته في عباده ، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع ممن أوتيها ، بل تزاد وتضاعف له وان كفر بها ، واذاً لما افتقر غني ، ولا ضعف قوي ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع الاخلاف هذا ؟ وهل بتن أولئك الكبراء الا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا لقصر نظرهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، انه تعالى ما أعطاهم ذلك الا تكريما لذواتهم ، وتفضيلا لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حق له على ربه في الدنيا والآخرة ، وان كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله (٤١ : ٤٩ ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت الى ربي ان لي عنده للحسنى) ونزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش (١٩ : ٧٧ أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا) أي في الآخرة — الآيات — وقال بعض المغرورين بهذا القياس

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لأصحابه الامثال كمثل ذي الجنتين في سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر ، وفصل لهم الحقيقة في سورة الاسراء ، بقوله (١٧ : ٢٠ كُلاًّ نمد هؤلاء وهؤلاء)

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه ، بل لا بد أن تنعكس الحال ، فيسلب

أولئك الاقوياء ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين، فيكونوا هم الائمة الوارثين، لان الله تعالى وفقهم للإيمان وأودع في أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد (١٤ : ٩ وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد) وكذلك كان، وصدق وعد الرحمن، وظهر إعجاز القرآن، وما بعد بيان الله تعالى من بيان، وإننا نرى الناس عن هدايته غافلون، وبوجوه إعجازه جاهلون، حتى ان فيمن يسمون المسلمين منهم، من يفتتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة، فيجعلها حجة ناهضة، تارة على تفضيل الاغنياء على الفقراء، وتارة على تفضيل الامم القوية على الامم الضعيفة، جاهلين ان الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضي الرب، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد. فرُب غني شاكرٌ، ورب فقير صابر، وكم من منعم سلب النعمة بكفرها، وكم من محروم أوتي النعم بالاستعداد لشكرها، ثم زيدت بقدر شكره لها، وكم من قوي أضعفه الله ببغيه، وكم من ذليل أعزه الله بإيمانه وعدله.

هذا وان ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله (فتنا بعضهم ببعض) فتنا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين — أي اختبرنا به حالهم في كون تركهم الإيمان لم يكن إلا جحوداً ناشئا عن الكبر والعلو في الارض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه، ومفهومه ان ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم، وقد زعم بعض المفسرين انهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئا عن لسانهم. وقد ورد في الاختبار العام قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥ : ٢٠ وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون؟) أي جعلنا كلا منكم اختباراً للآخر في اختلاف حاله معه بالغنى والفقر، أو القوة والضعف، أو الصحة والمرض، أو العلم والجهل، أو غير ذلك — هذا يحتقر هذا ويبغي عليه، وهذا يحسد هذا ويكيد له. فاصبروا فانه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون. نسأل الله تعالى ان يجعلنا من الصابرين الشاكرين

(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الارشاد السلبي والايجابي للرسول صلى الله عليه وسلم في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهاه ربه عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة لكبراء المتكبرين من قومه وطمعاً في إقبالهم عليه وسماعهم لدعوته وايمانهم به كما اقترح عليه بعضهم — أمره بأن يلقاهم كسائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الاولى من هاتين الآيتين. وقد تقدم في سبب نزول (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشراف الكفار إلى اقتراحهم وانه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتذر فنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره، وتقدم ان الرواية ضعيفة، وان هذه الزيادة فيها غير مقبولة، وان روايات نزول الانعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها. والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكال هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضاً ما أخرجه جل رواة التفسير المأثور عن ماهان قال أتى قوم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا إنا أصبنا ذنوبا عظاماً، فما رد عليهم شيئا فانصرفوا فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأها عليهم، ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم تلاها على من سألوه عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لا في عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سألوه عن ذنوبهم كما في رواية ماهان — وان فرضنا صحة الروايتين — ولا فيمن نهي عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه ﷺ طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولا أوليا ، وهذا ما تفهمه عبارتها وما سواه فمتكلف لتطبيقه على الروايات.

وبعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما بادر إلى ذهني ان المراد بالذين يؤمنون بالآيات هنا هم الذين كانوا يدخلون في الاسلام آنا بعد آن ، عن بينة وبرهان ، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهي عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع «يؤمنون» يفيد وقوع الايمان في الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عمن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال — كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحيانا لنكتة تقتضي ذلك — كارادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن ، أو افادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهوراً بينا يرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولكن قد يراد به التعبير عن الشأن فانه يكثر في الفعل المضارع اذا كان صلة الموصول [1] ويرجح الاصل هنا تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية ، واننا نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للآباء والاجداد ، وكان يدخل في الاسلام الافراد بعد الافراد ، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبي ﷺ يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، وتارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبرائهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتعجيز ، وتارة يحقرون شأنه بوجوده في عامة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

---

(١) مثال هذا قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) الآية أي الذين من شأنهم ذلك ، ومنه اذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فاعرض عنهم ، وأمثلة الاولين كثيرة في كلام المفسرين وشراح الحديث وغيره

ولعلهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من حوله ، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الايمان به ، وكان ﷺ حريصا على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشده ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الاخير من هذه السورة إلى أن يبين لمقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ، ولا أن يكون ملكا من الملائكة حتى يقدر على مالا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يخشون ربهم من المؤمنين انذاراً خاصاً بهم لانهم هم الذين يرجى أن ينتفعوا بكل انذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشي والابكار بباعث النية الصحيحة والاخلاص ، ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الاولى التي أمره الله تعالى بها في قوله . (١٨ : ٢٧ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعاندين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله ﷺ إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول آنا بعد آن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله — وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحاولوا صدهم — فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لان الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الاسلام ، ومن عمل بعده سوءاً بجهالة فما عليه إلا أن يمحو أثره بالتوبة والاصلاح ، قال

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاما وسلامة ، ومعناهما البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضا يقال سالمه أي باراه وتاركه ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل مالا يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في المتاركة وفي التحية معرفة ونكرة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل مايسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم ،

فهو آية المودة والصفاء ، وثبت في التنزيل ان السلام تحية أهل الجنة يحييهم بها ربهم جل وعلا وملائكته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذي هو دين السلم والمسالمة (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختلفوا في هذا السلام هنا : أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته اذا جاؤه إكراما خاصا بهم مخالفا للاصل العام ، وهو كون القادم هو الذي يلقي السلام ، أم هو تحية منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إياها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم من عقابه ، فني عليه ببشارتهم بمغفرته ورحمته؟ روي الاول عن عكرمة فهو خاص بمن قال ان الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها ، والمراد بالآيات آيات القرآن ، المشتملة على حجج الله وآياته في الانفس والافاق ، وهذه الآية معطوفة على آية النهي (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الخ والاية التي بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين ورغبتهم في طردهم

وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ماشاء ولا يوجب عليه أحد شيئا . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها ، وان في نظام الفطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية الوحي الوهبية ، لآيات بينات على سعة الرحمة الربانية ، وتربية عباده بها في حياتهم الجسدية والروحية . بل هي التي وسعت كل شيء ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتي في سورة الاعراف . وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال:

﴿ انه من عمل منكم سوءا بجهالة ﴾ الخ .. قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب «أنه» بفتح الهمزة وقرأ الباقون «إنه» بكسرها ، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من الرحمة أي بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ماهم أحوج الى معرفته بنص الوحي وهو حكم من يعمل السوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ، وأما سائر أنواعها ، وما هو احسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في الانفس والآفاق وهو ما أشرنا اليه في تفسير كتابتها. وأما قراءة الكسر فعلى الاستئناف النحوي أو البياني ، كأنه قيل ماهذه الرحمة ؟ أوماحظنا منها في أعمالنا؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : انه ـ أي الحال والشأن ـ من عمل منكم عملا تسوء عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمه الله لأجله حال كونه متلبساً بجهالة دفعتـه الى ذلك السوء كغضب شديد حمـله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلمة قادته الى انتهاك عرض ، ... ـ فالجهالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل انها الجهل الذي يقابله العلم لان كل من يعمل السوء لا بد أن يكون جاهلا ، فاما أن يجهل مافيه من القبح والضرر ، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهابا مع الاماني واغتراراً بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصري: كل من عمل معصية فهو جاهل

وحاصل المعنى على القراءة الاولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل السوء بجهالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية :ان سألتم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب انه من عمل منكم سوءاً بجهالة

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أي ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمله شاعراً بقبحه، نادماً عليه خائفا من عاقبته، واصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيء التأثير في النفس عملا يضاده ويذهب بأثره من قلبه، حتى يعود الى النفس زكاؤها وطهارتها وتصير كما كانت أهلا لنظر الرب وقربه ﴿ فانه غفور رحيم ﴾ أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ماتاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه .

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأسّ من أساسه أمر الله تعالى رسوله أن يبلغها لمن يدخلون فيه ليهتدوا بها ،حتى لا يغتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفريط في جنب الله والغفلة عن تزكية أنفسهم والمبادرة الى تطهيرها من افساد الذنوب لها، الى أن تحيط بها خطيئتها، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها ، تارة بالايجاز وتارة بالاطناب وتارة بالتوسط بينهما. وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى (٤ : ١٦ انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب

ـ الى قوله ـ أليما) فيراجع في الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ الى ٤٥٢ وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فان هذه المجادلات تصرف المشتغلين بها عن الموعظة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانهما

وقد فتح همزة «فانه» في الآية من فتح همزة «انه» من القراء سوى نافع فانه قرأبالكسر كباقي القراء ٠ وأجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانية وهي قراءة الاعرج والزهري وأبي عمرو الداني

﴿ وكذلك نفصل الآيات ﴾ أي ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه نفصل الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي يهتدى بها أهل النظر الصحيح والفقه الدقيق لما فيها من العلم والحكمة، والموعظة والعبرة، ﴿ ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ أي ولاجل أن يظهر بها طريق المجرمين ، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين ، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو ويعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل بالرفع أي ولتظهر سبيل المجرمين وتعرف ـ والسبيل يؤنثه أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل باللغتين ـ وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أي ولتستبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يخفى عليك شيء منها، وقرأ الباقون وليستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التذكير ففائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي تذكير السبيل وتأنيثها ومجيء فعل الاستبانة لازما ومتعديا، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح وظهر ويقال استبنت الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أي عرفته بينا. وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها فهي أن تفصيل الآيات هو في نفسه موضح لسبيل المجرمين وأنه ينبغي للمخاطب بذلك أولا وبالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكم من آية بينة في نفسها يغفل الناس عنها (وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تعالى «ولتستبين» قيل انه عطف على علة محذوفة لقوله « نفصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها وإنما قصد الاشعار بأن له فوائد جمة من جملتها ما ذكر ، أي وكذلك نفصل الآيات لما في تفصيلها من الاحكام والحكم ، وبيان الحجج والمواعظ والعبر ، ولاجل أن تستبين سبيل

المجرمين ، فيكون من عطف الخاص على العام . وقيل انه علة لفعل مقدر هو عين المذكور، أي ولاجل أن تستبين سبيل المجرمين نفصل الآيات، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ماخالفه هو سبيل المجرمين. لان الشيء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضا .وقال الزمخشري: ومثل ذلك التفصيل البين نفصل آيات القرآن و نلخصها في صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لايرجى إسلامه، ومن يرى فيه أمارة القبول وهو الذي يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل في الاسلام الا أنه لايحفظ حدوده ، ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل .اه ويسرني أن هذا القول يؤيد ماقدمته في بيان أصناف الناس في زمن نزول السورة وما أرشدت اليه الآيات في معاملة كل صنف منهم وأن ماقلته خير مما قاله ولله الحمد:وفي الآية من محاسن إيجاز القرآن مالا يخفى .

وسيأتي مثل هذا التعبير في قوله تعالى من هذه السورة (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون)وقوله من سورة الاعراف(وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون) ولا أذكر أن في القرآن غيرهما

(٥٦) قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله الى ماتقدم من سياسة المؤمنين ، وتبليغهم ماذكر من أصول حكمة الدين ، عاد الى تلقينه مايحاج به المشركين ، من بلاغ الوحي وناصع البراهين ، فقال :

﴿قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله﴾ النهي الزجر عن الشيء بالقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى (ونهى النفس عن الهوى) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من الاعلى وانما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الاسباب المسخرة للعباد التي ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فان ما نعجز عن نيله بالاسباب المسخرة لنا لا نطلبه الا من الخالق المسخر للاسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - فالله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أي غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بله مادونهم من الاصنام والاوثان التي لا علم لها ولا عمل وهذا النهي يصدق بنهي الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، وبنهي العقل والفطرة السليمة فان النبي ﷺ كان قبل البعثة موحدا ، ولم يكن قط مشركا ولاجل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول

﴿قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين﴾ أي قل لهم لا أتبع أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعون بها الهوى ، ولستم في شيء منها على بينة ولا هدى، ولماذا؟ لأني ان اتبعتها فقد ضللت ضلالا أخرج به من جنس المهتدين فلا أكون منهم في شيء فان هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو الضلال البعيد عن صراط الهدى

﴿قل إني على بينة من ربي﴾ أي قل لهم أيها الرسول أيضا اني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هداني اليها بالوحي والعقل، والبينة كل ما يتبين به الحق ، من الحجج والدلائل العقلية والشواهد والآيات الحسية ومنه تسمية شهادة الشهود بينة ، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله - مؤيد بالحجج والبينات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿وكذبتم به﴾ أي والحال أنكم كذبتم به أي بالقرآن الذي هو بينتي من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بينة البينات، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبين لا بينة لكم عليه إلا محض التقليد، وما كان التقليد بينة من البينات، وإنما هو براءة من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والاجداد، فالكلام حجة مسكتة مبكتة على ما قبلها من نفي عبادته ﷺ للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم بربي أي بآياته أو بدينه وإلا فان القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والارض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك، وفسر بعضهم التكذيب بالرب باتخاذ شريك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيبا بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق وإنما كانوا يدعون غيره ليقربهم اليه ويشفع لهم عنده، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالالهية لا تكذيب بالربوبية

ولما ذكر بينته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقع عنها منهم السؤال وهي أن الله أنذرهم عذابا يحل بهم اذا أصروا على عنادهم وكفرهم، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم، وقد استعجلوا النبي ﷺ ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن، لجهلهم بسنن الله تعالى في شؤون الانسان، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ما عندي ما تستعجلون به﴾ أي ليس عندي ما تطلبون أن يعجل الله لكم من وعيده، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره الي حتى تطالبوني به وتعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿إن الحكم إلا لله﴾ أي ما الحكم في ذلك وفي غيره من التصرف في شؤون الامم الا لله وحده وله في ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجري عليها أفعاله وآجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شيء عن أجله ولا يتأخر (وكل شيء عنده بمقدار * ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى) ﴿يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم «يقص» من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الاثر، أي يقص على رسوله القصص الحق في جميع أخباره ووعده ووعيده أو يتتبع الحق ويصيبه في أقواله وأفعاله التي يتصرف بها في عباده، وقرأه الباقون «يقض» من القضاء وأصله يقضي بالياء فحذفت الياء في الخط كما حذفت في اللفظ لالتقاء الساكنين، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة في

المصحف الامام هكذا (بص) فاحتملت القراءتين، وحذف حرف المد الذي يسقط من اللفظ معهود في المصحف ومنه (وما تغن الآيات والنذر * سندع الزبانية) ومعناه يقضي في أمر ثم وغيره القضاء الحق، أو ينفذ الامر ويفصله بالحق، وهو خير الفاصلين في كل أمر، لانه الحكم العدل، المحيط علمه والنافذ حكمه في كل شيء. وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة

﴿ قل لو ان عندي ماتستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم (٨: ٣٢ اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم): «لو أن عندي ماتستعجلون به» بأن كان مما جعله الله في مكنتي وتصرفي بقدرتي الكسبية أو بجعله آية خاصة بي «لقضي الامر بيني وبينكم» باهلاكي للظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربي ويصدون الناس عني، فان الانسان خلق من عجل وانما أستعجل انا باهلاك الظالمين منكم ماوعدني ربي من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال للخير، وأنتم انما تستعجلون الشر لأنفسكم، وتقطعون عليها طريق الهداية بامهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء برجوعهم عنه الى الايمان والحق والعدل، ومن ألم بهم الظلم أو ألم وابه ولكنه لم يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء إلى الحق الذي أدعوهم اليه. ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إلي فهو عنده لا عندي ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريبا وترونه بعيدا، وايامه تعالى في عالم التكوين وشؤون الامم ليست قصيرة كايامنا بل طويلة (٢٢: ٢٥ ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ٢٦ وكأين من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها وإلي المصير) فهو لا يؤخر ماوعد به إلى الاجل المسمى عنده إلا لحكمة (٧: ٣٣ ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)

هذا ماظهر لنا في قضاء الامر على تقدير كون ما يستعجلون به في مكنته ﷺ وليس المراد به إن كان يهلكهم كلهم كما هلكت الامم التي كذبت الرسل من قبلهم، أي ليس المراد بما يقضي من الامر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد

استعجلوا كلا منهما، بل نصر الرسول عليهم، وفي قوله (لقضي الامر) باسناد الفعل إلى المفعول اشارة إلى أنه لو كان عنده ﷺ وقضي لماقضي إلا بمشيئة الله تعالى وقدرته

(٥٩) وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ (٦٠) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ، ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ الْحَقِّ ، أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَٰسِبِينَ

لما أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يبين للمشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم إياه من رسالته ، وأن ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم تعجيزاً أو تهكما أو عناداً ليس عنده ، وانما هو عند الله الذي قضت سنته أن يكون لكل شيء أجل وموعد لا يتقدم ولا يتأخر عنه ، وأنه تعالى هو الذي يقضي الحق ويقصه على رسوله ، وبيده تنفيذ وعده ووعيده ـ قفى على ذلك ببيان كون مفاتح الغيب عنده ، وكون التصرف في الخلق بيده وكونه هو القاهر فوق عباده ، لا يشاركه أحد من رسله ولا غيرهم في ذلك حتى يصح أن يطالبوا به ، فقال عز وجل :

﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ﴾ المفاتح جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن وبكسرها وهو المفتاح الذي تفتح به الاقفال وقريء في الشواذ « مفاتيح الغيب » ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتي في تفسير الآية ، ويجوز استعمال اللفظ في معنييه أي ان خزائن الغيب وهو ماغاب علمه عن الخلق هي عند الله تعالى وفي

تصرفه وحده ، وان المفانيح أي الوسائل التي يتوصل بها الى علم الغيب هي عنده أيضاً لا يعلمها علماً ذاتيا إلا هو ، فهو الذي يحيط بها علماً وسواه جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علما بها ولا أن يعلم شيئا منها إلا باعلامه عز وجل . واذا كان الامر كذلك فالواجب أن يفوض اليه انجاز وعده لرسوله بالنصر ، ووعيده لاعدائه بالعذاب والقهر . مع القطع بأنه لا يخلف وعده رسله ، وانما يؤخر انجازه الى الاجل الذي اقتضته حكمته ، وقد تقدم في تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستئثار الله تعالى بعلمه ، وما يعلمه بعض خلقه من الحقيقي أو الاضافي منه[1] وسنزيد ذلك بيانا ﴿ ويعلم ما في البر والبحر ﴾ قال الراغب: أصل البحر كل مكان واسع جامع الماء الكثير . وقيل ان أصله الماء الملح وأطلق على الانهار بالتوسع أو التغليب . والبر ما يقابله من الارض ، وهو ما يسميه علماء خرت الارض باليابسة . وعلمه تعالى بما في البر والبحر من علم الشهادة المقابل لعلم الغيب ، على ان أكثر ما في خفايا البر والبحر ، غائب عن علم أكثر الخلق ، وان كان في نفسه موجوداً يمكن أن يعلمه الباحث منهم عنه ، وقدم ذكر البر على البحر على طريقة الترقي من الادنى الى ما هو أعظم منه فان قسم البحر من الارض أعظم من قسم البر وخفاياه أكثر وأعظم ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ أي وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما إلا يعلمها ، لاحاطة علمه بالجزئيات كلها ﴿ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ أي وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار في ظلمات الارض كالحب الذي يلقيه الزراع في بطون الارض يسترونه بالتراب فيحتجب عن نور النهار والذي تذهب به النمل وغيرها من الحشرات في قراها وجحورها ، أو بغير فعل فاعل كالذي يسقط من النبات في شقوقها وأخاديدها . وما يسقط من رطب ولا يابس من الثمار ونحوها — إلا كائن في كتاب مبين . وهو علم الله تعالى الذي يشبه المكتوب في الصحف بثباته وعدم تغيره — أو كتابه الذي كتب فيه مقادير الخلق كما في ورد في الحديث الصحيح وسيأتي ذكره ، وهو بمعنى قوله فيما قبله « إلا يعلمها » ولذلك قيل انه تكرير له

(١) راجع تفسير الآية الخمسين ص ٤٢٢ وكذا الآية التاسعة ص ٣١٦

بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشتمال منه

فان قيل ماحكمة تخصيص هذه الاشياء بالذكر ؟ قلنا ان المعلوم - أو مايتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، وإما غائب في حكم المفقود ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالاشياء اما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، واما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ماهو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ماهو حاضر غير مشهود لانه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعالم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ماهو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لادراكه لو كان حاضراً ، وماهو غائب وهم غير مستعدين لادراكه لو حضر ، فكل ما خُلقوا غير مستعدين لادراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيقي بالنسبة اليهم ، وكل ماخلقوا مستعدين لادراكه دائما أو في بعض الاحوال فهو إن غاب عنهم غيب اضافي . وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية ان خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة اليها ، وان عنده من علم الشهادة ماليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل مافي البر والبحر من ظاهر وخفي ، ثم خصَّ بالذكر ثلاثة أشياء مما في البر - احاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الارض وكل رطب ويابس ، فأما الورق الذي يسقط فهو ماكان حيا رطبا من النبات فأشرف على اليبس وفقد الحياة النباتية والتحق بمواد الارض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد يبسه أو قبله أو يتحلل في الارض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الاحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحي يسقط في ظلمات الارض فمنه ماينبت ويكون نجما أو شجراً ، ومنه مايتغذى به بعض الاحياء من الحيوان كالطير والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله . وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الاشياء من عالم الشهادة تدخل في عالم الغيب ثم تبرز في عالم الشهادة . وعلم الله تعالى محيط بكل شيء منها على كثرتها ودقة بعضها وصغره وتنقله في أطوار الخلق والتكوين ومايتبعهما من الصور والمظاهر ، وحسبك هذا الايماء من حكمة تخصيصها بالذكر

وفي هذه الآية مباحث لعلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول:

﴿ فهم علماء الكلام والحكماء للآية ﴾

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه [مفاتح الغيب] مانصه:

« اعلم انه تعالى قال في الآية الاولى (والله أعلم بالظالمين) يعني انه سبحانه هو العالم بكل شيء. فهو يعجل ما تعجيله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح. وفي الآية مسائل :

« (المسألة الاولى) المفاتح جمع مفتح ومفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح قال الفراء في قوله تعالى (ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة) يعني خزائنه فلفظ المفاتح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن . أما على التقدير الاول فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فانه عالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الاغلاق والاقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح الى ما في تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ مفاتيح . وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب ، فعلى التقدير الاول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم)

« وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فانهم قالوا ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم المعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة ، قالوا وإذا ثبت هذا فنقول ان الموجود إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكون ممكنا لذاته . والواجب لذاته ليس الا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير الواجب لذاته ، وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع بايقاعه ، اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ، اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ، ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة قريبة للاثر الثاني ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب

ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لاجرم صح أن يقال (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة

« ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فاذا أراد ايصالها الى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلية تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً لكل أحد والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون لانه قال أولا (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال (ويعلم مافي البر والبحر) وذلك لان أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس، يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة مافيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة مافيها من الحيوان والنبات والمعادن، وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل الا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر ، وطولها وعرضها أعظم . وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فاذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الاهو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو) ثم انه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتح الغيب) بذكر البر والبحر

كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ، ثم يستحضر أنه لايتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ، ثم يتجاوز من هذا المثال الى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الارض) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الارض مواضع يبقى أكبر الاجسام وأعظمها مخفيا فيها . فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمتها لاتخرج من علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليها بقوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) بحيث تتحير العقول فيها ، وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى مباديها . ثم انه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وهو عين المذكور في قوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق

« (المسألة الثانية) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها . والحكماء قالوا انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها ، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغييرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب

« (المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزهًا عن الضد والند ، وتقريره أن قوله (وعنده مفاتح الغيب) يفيد الحصر أي عنده لا عند غيره ، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر ، وأيضا فكما ان لفظ

الآية يدل على هـذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه ، وتقريره ان المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر، والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه، فالمفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه، لكن العلم به ليس إلا له لان ماسواه أثر والعلم بالاثر لا يفيـد العلم بالمؤثر ، فظهر بهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم

« (المسألة الرابعة) قرىء ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان (الاول) أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعاً على الابتداء وخبره إلا في كتاب مبين كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار

« (المسألة الخامسة) قوله (الا في كتاب مبين) فيه قولان (الاول) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الاصوب (والثاني) قال الزجاج : يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور (أحدها) أنه تعالى انما كتب هـذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شيء ، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به مايحدث في صحيفة هـذا العالم فيجدونه موافقا له (وثانيها) يجوز أن يقال انه تعالى ذكر ماذكر من الورقة والحبـة تنبيهاً للمكلفين على أمر الحساب واعلاما بأنه لا يفوته من كل مايصنعون في الدنيا شيء لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى (وثالثها) انه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجهل فاذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضا تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاماً وسبباً كاملا في أنه يمتنع تقدم ماتأخر وتأخر ماتقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة » والله أعلم اهـ

هذا ما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقتهم ولا يقتضي ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في المعلول والعلة ،

﴿ التفسير المرفوع لمفاتح الغيب ﴾

هذا وان في تفسير مفاتح الغيب حديثا صحيحا فيه مباحث دقيقة فقد روى البخاري في تفسير سورة الانعام عن سالم بن عبدالله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال « مفاتيح الغيب خمس : (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان وقد روى البخاري في تفسيرها هذا الحديث عن عبدالله بن عمر مرفوعا بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ (إن الله عنده علم الساعة) (ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضا وبلفظ مفاتح في تفسير المائدة والرعد، وبلفظ مفتاح في أبواب الاستسقاء' وروى احمد والبزار وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال « خمس لا يعلمهن إلا الله: (ان الله عنده علم الساعة) الآية وذكر العلماء في تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة آل عمران (وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم) وقول يوسف عليه السلام لصاحبي السجن الذي حكاه الله عنه في سورته (لا يأتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ' وأجابوا عنه بانه داخل فيما يظهر الله عليه رسله من علم الغيب فقد قال في سورة الجن (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) وأدخلوا فيه مانقل كثيرا عن الاولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والاخبار بما في الارحام وبموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهوه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالاصالة وله بالتبع . وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات   حازها من نوالك الاولياء

ولكن ظاهر الحصر في الآية ينافي هذا الرأي. والصواب في هذا الباب ماحققناه

هنا وفي تفسير الآيه التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة (الانعام) فمنه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وان مايظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضي أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند اليهم على سبيل الحقيقة

سبب الذكورة والانوثة في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حررناها هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الاطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة في الحمل ، وملخصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بماء الذكر : منها ما يخلقه الله تعالى في جانب الرحم الايمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها ما يخلقه في جانب الرحم الايسر ومنه يتولد الاناث ، وان هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الايمن فاذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكرا ؛ وحيضة تنتهي بضد ذلك فاذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الالهية كتبا منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطبيب (رملي دوسون) الانكليزي وقد ترجمه بالعربية الطبيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضي هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني ويتسلسل ذلك فيما بعده اذا كان الحمل منتظما والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لاسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة . قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتي) ماترجمته :

« بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الايمن أو الذكر ، ومرة من المبيض الايسر أو الانثى ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لي رؤيتهن . وأذكر اني نجحت في ٩٧ في المئة وأما الفشل في الثلاثة الاحوال الباقية من المئة فتابع لعدم استطاعة الام أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلا اذا أخبرتني مريضة أنها

ستضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هي وضعت طفلا ذكراً كامل العدة في مايو (أيار) أو يوليو (تموز) يكون النبأ خطأ ، ولو أنها أخبرتني أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بان الطفل ذكر

« والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الاطفال التي تولد في ميعادها تماما لان الاطفال التي تولد قبل الميعاد قد تجعل النبأ خطأ لان الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحا ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر يكون النبأ كاذبا : ومثل الاطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض وكلها تختلف في عمل الحساب في الحمل السالف

ونشأ الفشل في أحوال أخرى من تكوين بيض تكوينا غير قياسي فبدلا من أن يحدث البيض كل ٢٨ يوما مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوما أو ٢٠ يوما وينشأ الخطأ أيضا بعدم الانتظام في الدورة البيضية (Ovlation Rhythm) كحدوث البيض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد

« وكذا إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أي مبيض هيأ البويضة التي تلقحت

فاذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوما أو أربعة أسابيع (والحيض العلامة الظاهرية على البيض) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعا وأما اذا حدث البيض في كل ٢١ يوما فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوما فالعدد ينقص الى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات

ويشترط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل إذا كان هو طبيبها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التى يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص .

يمكن عمل ذلك بالتقريب بواسطة جدول الولادة الاعتيادي لاننا إذا عرفنا نوع الطفل الاخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض (وبالطبع نوع البويضة المخصوصة) بكل سهولة من الجدول ولكني رأيت أن الاسهل استخراج ذلك

بواسطة طريقة الاربعين أسبوعا التي أذكرها هنا

يجب الحصول على الاشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندكم ؟ كم يوما يمكث الحيض في كل مرة ؟ هل الحيض منتظم؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الاخير؟ (يذكر اليوم والشهر والسنة) أنوع الطفل ذكر أم أنثى ؟مامدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التي ترضعينه ؟ متى يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث اجهاض منذ الولادة الاخيرة ؟

مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوما أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع — أي أربعون أسبوعا في سبعة أيام : ولا بد من هجر الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل »

فاذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الاخير نرجع اربعين أسبوعا حتى نعرف شهر تكوين البيض أو الشهر الذي تلقحت فيه البويضة التي تكون منها الطفل فاذا عرفنا نوع الطفل نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض اضافية بين شهري ديسمبر ويناير (كانون الاول وكانون الثاني) لكل سنة تالية وبذلك نعرف نوع البيضة التي تلقحت والتي تكون المرأة حاملا بها وبذلك نتمكن من معرفة نوع الطفل الآتي

ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض في السنة [1] نرى أن تكوين البويضة الملقحة في اكتوبر (تشرين الاول) من سنة يجعل البيض الثاني في اكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم اضافتها بين شهري اكتوبر فمثلا إذا ولدت المرأة طفلا في شهر من سنة وطفلا آخر في نفس الشهر من السنة التالية يكون الطفلان مختلفي النوع » اه المراد من هذا الفصل ، وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة لقاعدته .

فمعرفة نوع الحمل في الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبيه إذ هو معرفة المسبب بسببه وهو لا يعارض كون علم الله تعالى بما في الارحام من مفاتح علم الغيب التي لا يعلمها الا هو فان معنى هذا الحصر أن ماسيحدث في عالم الحيوان من التكوين في المستقبل هو من خزائن الغيب التي لا يحيط بما فيها الا الله ومفتاح

(١) أي ولان البيض يتكون ١٣ مرة في السنة الخ

العلم بأي شيء منها عنده فاذا هدى عباده إلى سنة من سننه التي هي مفتاح موصل إلى الاطلاع على بعض ماتحويه هذه الخزانة فذلك لا ينفي ماذكر

بعد أن كتبت ماتقدم في المسألة وطبع في المنار بقي في نفسي شيء منه فتفكرت فيه عند النوم فظهر لي أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة لم يترتب عليه علم أحد علما قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطوها للعلم بذلك — دع العلم بجميع مافي أرحام جميع الاناث من أنواع الحيوان كلها — وانما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها ، والعلم الصحيح بمافي الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون الاصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فانهم جزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة - ولا على تكوّن البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين ، فاحتمال وقوع هذه الاحوال في كل حمل وإن كان قليلا ينفي العلم القطعي بما في رحم أي امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الأرحام كلها ؟

خطر لي هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣ : ٩ الله يعلم ماتحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى؟ وماتغيض الارحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر . وقد روى الشافعي عن شيخ يمني أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد. فأنى يهتدي إلى العلم بمثل هذه النوادر الاطباء ؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحا في سورة الرعد إذا أطال الله عمرنا ووفقنا لتفسيرها .

﴿ وجه تفسير مفاتح الغيب بهذه الخمس ﴾

لم أر لأحد كلاماً في وجه تفسير مفاتح الغيب بالخمس المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبي للعلم فظهر لي ان علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب وان مالم يوجد فخزائنه أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس ، وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي [الحكمة الشرعية] الذي ألفته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من انواع كرامات الاولياء . وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت ما نصه :

ثم انه لايخفى ان معلومات الله تعالى الغيبية لاتدخل تحت الحصر فما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطلع بعض عباده على بعضه ؟ وما معنى كونها مفاتح الغيب ؟ وأجيب بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينفي زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتح الغيب وقد فتح الله عز وجل عليّ بفهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتح أو مفاتيح للغيب وعرضته على مشايخي كالاستاذ الشيخ محمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمود نشابة[1] وغيرهما فأعجبوا به ، وهو ان المفاتح جمع مفتح بفتح الميم أو كسرها بمعنى الخزائن أو المفاتيح ، والغيب ماغاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة و بعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد ، والحيوان الذي لم يولد ، وكسب الأنفس الذي يحصل في المستقبل ، وفي قوله تعالى (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم مافي الارحام وماتدري نفس ماذا تكسب غداً وماتدري نفس بأي أرض تموت ، إن الله عليم خبير) إشارة الى جميع ذلك : فالساعة مفتاح عالم الآخرة ، والغيث مفتاح عالم النبات ، وما في الارحام مفتاح عالم الحيوان ، وقوله (وما تدري نفس) ظاهر في مفتح الكسب والاعمال ، وقوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) أي كما لاتدري بأي وقت اشارة بالموت الى عالم البرزخ . وبعبارة أخرى : العوالم ثلاثة الاول القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر الذي نقيم فيه بعد الموت أبداً الى غير نهاية والثالث الوسط بينهما وهو مانقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعا ، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتحهما الساعة والموت ، وأما الاول فمنه ماهو مشهود لنا ولايحصل فيه زيادة يبرزها

---

(١) كنت أتلقى عن الاول ما رواه من الاحاديث المسلسلة وكتابه المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيحي البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم الازهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين

الله تعالى من العدم كالاحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في الكون تدريجا أو دفعة واحدة، ومنه ماهو غيب وهو ما يتجدد بصور مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الارحام غالبا أو عبر بها عنه، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتح وخزانة من خزائن الغيب، اه

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فاننا لم نتعلم الانشاء تعلما. وفي حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الارحام غالبا » وجعل نحو دود الفاكهة والخل من غير الغالب بينا فيه ماثبت عند المتأخرين من كون الحي لايولد إلا من حي مثله، فما كان يقال في بحث التولد الذاتي من تولد دود الفاكهة منها وكذا الخل وتولد الفأرة من التراب كله باطل

﴿ كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبين ﴾

﴿ وهو الامام المبين وأم الكتاب والذكر والزبر واللوح المحفوظ ﴾

ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات ففي سورة يونس (١٠: ٦١ وماتكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون ومافي الصدور (١١: ٦ ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) وفي سورة النمل ٢٧: ٧٦ وان ربك ليعلم ماتكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة في السماء والارض الا في كتاب مبين) وفي سبأ ٣٤: ٣ وقال الذين كفروا لاتأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة طه (٢٠: ٥٠ قال فما بال القرون الاولى ٥١ قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) وفي سورة الحديد (٥٧: ٢٠ ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفي

سورة يس (٣٦. ١١ انا نحن نحيي الموتى ونكتب ماقدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في امام مبين) وفي سورة الرعد (١٣: ٣٩ لكل أجل كتاب ٤٠ يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١٣: ١ حم، والكتاب المبين ٢ انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ٣ وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وفي سورة الانبياء (٢١: ١٠٤ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادي الصالحون) ورد الذكر كثيراً بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذي نحن بصدد بيانه وغيره . وفي سورة القمر (٥٤: ٥٢ وكل شيء فعلوه في الزبر ٥٣ وكل صغير وكبير مستطر) وفي سورة البروج (٨٥ ٢١ بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ) ـ جمهور علماء الاسلام على أن هذه الآيات كلها في معنى واحد فسرته الاحاديث التي نورد أشهرها :

روى البخاري من حديث أبي هريرة مرفوعا وغيره « لما قضى الله الخلق كتب في كتابه ـ فهو عنده فوق العرش ـ ان رحمتي غلبت غضبي » وروى البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض » هذا لفظ البخاري في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد بلفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها « ثم خلق السموات والارض » وروى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص مرفوعا « ان الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة ـ قال ـ وكان عرشه على الماء » قال شراح البخاري في قوله ﷺ « كان الله » الخ ان المراد بكان في الاول الازلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم ، وانه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أي عالم السموات والارض ، كأنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتدبير له ولكن الله تعالى بين لنا في سورة [حم فصلت] أنه خلق السموات والارض من دخان ويمكن أن يقال إن الماء في حالته البخارية يكون دخانا ، أو ان تلك المادة الدخانية معظمها بخار مائي . وروى أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا « أول ماخلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة » ورواه غيرهما عن غيره بمعناه، قال بعض العلماء ان أولية خلق القلم نسبية والعرش

خلق قبله وكذا الماء ، وقال بعضهم بل هو الاول وكذا اللوح الذي كتب فيه . ولم يرد في خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن عباس وغيره من علماء التفسير

فلهذه الاحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين والامام المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال ان المراد بها العلم الالهي كما قال الرازي هنا ، ومذهب السلف أن نؤمن بالقلم الالهي واللوح المحفوظ وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه الى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة. ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقا يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الاميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء التي تسخر لذلك بأسلاك وبغير أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ماشاء أن يكتب فيتكيف به الهواء في هذا الجو الواسع كله ويتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم مارسم في الهواء فيقرؤنه ويدونونه للمرسل اليه أو لمن يريدون أن ينتفع به

والذين يؤولون ماورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كلما ترقى الناس في الصناعات، حتى ان الشيخ الشعراني صور الميزان الالهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت واحد قصير – وهو أسرع الحاسبين – بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر أنواعا من الموازين الدقيقة للاثقال المادية وللامور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى انهم ليعرفون أثقال الكواكب، وان ركاب السفينة الغواصة ليعلمون وهم في لجة البحر مايكون حولهم الى أبعاد عظيمة من أحوال المراكب التي على

ظهر البحر وأثقالها وبعض مايتحرك في البر أيضا

هذا وان من التشبيه ماهو فتنة منفرة ، ومن التأويل مايزيل بعض الشبهات المضللة أو المكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمساكنا بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الاستاذ الامام إذ قال في تفسير اللوح المحفوظ في آخر سورة البروج مانصه :

« واللوح المحفوظ شيء أخبر الله به ، وانه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقته ، فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود وان الله قد حفظ فيه كتابه ايمانا بالغيب وأما دعوى انه جرم مخصوص في سماء معينة ، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة ، فهو مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد أهل اليقين من المؤمنين

« وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوح المحفوظ هو لوح الوجود الحق ، ومعاني القرآن وقضاياه الشريفة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ ، الذي لاحق الا ماوافقه ، ولا باطل إلا ماخالفه ، ولا باقي إلا مارسم فيه ، ولا ضائع الا مالم ينطبق عليه » اه

ونقول ان تلك الروايات التي أشار اليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير التواتر من أحاديث الآحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء . وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين الايمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الالاهي والتدبير الرباني الذي قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التي يدونون بها نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم . ولكن الانسان شديد الغرور بعلمه ومألوفه فالأمي والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غرورا من العلماء واسعي العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ماعنده من علم قليل معيارا أو قالبا لما لا يعلمه وهو كثير ، ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة الى غيره فما علمه بالنسبة الى مامن شأنه أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وإن لنا في دماغ الانسان العبرة في هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية في كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه في المستقبل فيقرأ ماخطه فيه الزمن الماضي كما يراجع مايكتب في القراطيس ويدون في الاسفار فان كان ينسي كثيراً منه في الدنيا ، فسيقرؤه كله في كتابه (٧٩ : ٣٥ يوم يتذكر الانسان ماسعى) ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالي الذي أشرنا ليه آنفافانه ضرب مثلا للمغرورين بالاسباب القريبة للحوادث الذين لاترتقي أنظارهم في سلسلة الاسباب الى أن ينتهوا منها الى خالقها وجاعلها أسبابا : ضرب لهم مثلا نملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجري عليه فيسخمه بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لا يمتد نظرها الى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذي لولاه لم تره يكتب

وقد شرح الغزالي هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيال جعلها محاورة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والارادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك الى القلم الالهي والصفات الالهية: عاتب القلم الذي سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهي أحالته على القدرة التي صرفتها في قطع القلم وبريه والكتابة به، فلما سألها عن سبب ذلك أحالته على الارادة المسخرة لها، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحالته على العلم والعقل الذي هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث الا اذا بعثها. فلما انتهى الى العلم وسأله عن سبب بعثه الارادات الى تسخير القدر في استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهي في لوح القلب وقال له فسل القلم عني ، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذي لا يدرك بالحس وان في طريق وصوله اليه المهامه الفيح والجبال الشاهقة ، ثم قال الغزالي بعد حوار طويل في ذلك :

« فقال السالك السائل قد تحيرت في أمري واستشعر قلبي خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أطيق قطع هذه المهامه التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة؟ قال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوي فان ظهر لك القلم الذي به انكتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت (أي عالم الصفات البشرية) وقرع بابا من أبواب الملكوت كوشف بالقلم ، أما ترى أن النبي ﷺ في أول أمره كوشف بالقلم اذ أنزل عليه (اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم * علم الانسان

مالم يعلم) فقال السالك لقد فتحت بصري وحدقته فوالله ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قلما الا كذلك ، فقال القلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات ، فكذلك لا تشبه يده الايدي ولا قلمه الاقلام، ولا كلامه سائر الكلام، ولا خطه سائر الخطوط، وهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدي ، ولا قلمه من قصب، ولا لوحه من خشب، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم، ولا حبره زاج وعفص، فان كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه ، مذبذبا بين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء ولا الى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الاجسام وصفاتها، ونزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه؟ فان كنت قد فهمت من قوله ﷺ « ان الله خلق آدم على صورته »(١) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبها مطلقا كما يقال : كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتوراة . وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكن منزها صرفا ومقدسا فحلا، واطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى ، واستمع بسر قلبك لما يوحى ، فلعلك تجد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودي به موسى (اني أنا ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه مخنث بين التشبيه والتنزيه، فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيته الذي كان في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار ، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجد على النار هدى ، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي فاذا هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ، ولا له

«١» رواه احمد والشيخان من حديث ابي هريرة بلفظ (خلق الله آدم على صورته (قيل ان الضمير في صورته لآدم أي صورته المعهودة لم تتغير من طور الى آخر وقيل انه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية أخرى (على صورة الرحمن)

رأس ولا ذنب، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم، وكأن له في كل قلب رأسا ولا رأس له فقضي منه العجب وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله عني خيراً إذ الآن ظهر لي صدق انبائه عن أوصاف القلم فاني أراه قلما لا كالاقلام

فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامي عندك ومرادي لك وأنا عازم على أن أسافر الى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر اليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات إلى اشخاص القدر وصرفها إلى المقدورات؟ فقال أوقد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم إذ سألته فأحالك على اليد؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابي مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأني الملقب بيمين الملك فاني في قبضته وهو الذي يرددني وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وانما الفرق في ظاهر الصورة فقال فمن يمين الملك؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) قال نعم والاقلام أيضا في قبضة يمينه هو الذي يرددها فسافر السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوي مجلدات كثيرة عشر عشير وصفه، والجملة فيه أنه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدي وأصبع لا كالاصابع فرأى القلم محركا في قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابي مثل ما سمعته من اليمين التي رأيتها في عالم الشهادة وهي الحوالة على القدرة إذ اليد لا حكم لها في نفسها وانما محركها القدرة لا محالة فسافر السالك الى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استحقر عندها ما قبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فاسأل القادر إذ العمدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يزيغ ويطلق بالجراءة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقا يضطرب في غشيته فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ الا بعفوك من عقابك وبرضاك من

سخطك ومالي الا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لي صدري لاعرفك واحلل عقدة من لساني لاثني عليك فنودي من وراء الحجاب: إياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذه وما نهاك عنه فانته عنه وماقاله فقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على أن قال «سبحانك لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت على نفسك» فقال إلهي ان لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك، فهل للقلب مطمع في معرفتك؟ فنودي اياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر فاقتد به فان أصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١) أما سمعته يقول العجز عن درك الادراك إدراك (٢) فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن تعرف انك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اهـ المراد منه

ولا ندري لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل، ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهي من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن قدرة الله تعالى إنما تجري بما خصصته ارادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الارادة للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض انما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوه المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الامور المتقابلة اذا كان تاما كاملا يترتب عليه من الاعمال الارادية ما هو عين الحكمة فلو أن السائل سأل الارادة الالهية عما تجري به القدرة بتخصيصها في عالم التكوين لاجابته بلسان الآيات البينات بان ذلك هو ما اقتضاه العلم الالهي المحيط بالغيب والشهادة فهو عين الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف، ولا هو بالامر الانف (٣) الذي يكون بمحض الاستبداد (وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) وكتابة مقادير الخلق التي أرشدت اليها الآية التي نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا وكلما اتسع علم الانسان بالنظام والقدر الالهي في هذا الكون رسخ ايمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير الى ما رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ورواه غيره عن أبي هريرة وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال البزار منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبي بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبنسر وغيره (٣) الانف بضمتين الجديد المبتدأ وهو شعار منكري القدر القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق

وأما قوله تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فليس معناه ان في أفعاله شيئا عبثا أو سدى أو جزافا جاء أنفا بمحض المشيئة ، عاريا عن النظام والتقدير الذي اقتضته الحكمة ، كلا ! انما معناه ان سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل يحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته ان فرض أنه يرى ذلك فلا حجة في هـذه الآية للجبري في الظاهر والباطن ، ولا للمذبذب الجبري في الباطن السني في الظاهر

﴿ حكمة كتابة مقادير الخلق ﴾

روي عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم اهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين احداهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة المحدثات المعلومات الالهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ـ ذكر ذلك الآلوسي وجعل قول الحسن هو الثاني في الترتيب. والعبارة الاخيرة حديث من الاحاديث المشتهرة على الالسنة باللفظ الذي ذكره الآلوسي ولا نعرفه مرويا بهذا اللفظ ولكن ورد في حديث عبد الله بن جعفر عند الطبراني « واعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الاقلام في أثناء أحاديث أخرى

وهذا الذي قالوه في حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلمح شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذي قامت به السموات والارض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيهما ، وعلى كون تلك النظم التي يعبر عنها في عرفنا بالسنن وبالاقدار الالهية ، وفي عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، انما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر في الآية التي بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم ، وورد في بعض التفسير المأثور ان (والمرسلات عرفا) وما عطف عليها (والنازعات غرقا) وما عطف عليها إلى قوله (والمدبرات أمراً) أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتدبير أمر الخلق

من عند الله عز وجل . ويؤيد ذلك ماجاء من أحاديث منها الصحاح والحسان والضعاف يدل مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكة هم أرواح النظام له، فاذا كان الخالق العليم الحكيم قد جعل لكل شيء قدراً [١] وجعل لكل شيء من أسباب المعايش كالرياح والامطار وغيرها خزائن لا ينزلها الا بقدر معلوم [٢] واذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم الذي يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشا عظيما هو مصدر التدبير [٣] أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما يعهد للممالك المنظمة من كتب النظم والقوانين؟ بلى ولله المثل الاعلى ، وإن لنا فيما نرى في خلقه من نظام وكمال وفي التكوين آيات على كمال علمه وحكمته، ونفوذ ارادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق وعلى ان ملائكته أكمل من البشر في تنفيذ ماقدر وما أمر (٢١: ٢٧ لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - ٦٦: ٦ لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون) ونكتفي بهذا التلميح الآن فقد طال الكلام في تفسير هذه الآية كما طال في تفسير ماتقدم من هذا الجزء ولعلنا نعود إلى هذه المسألة

﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ﴾ التوفي أخذ الشيء وافيا أي تاما كاملا ، ويقابله التوفية وهو اعطاء الشيء تاما كاملا ، يقال وفاه حقه فتوفاه منه واستوفاه ومنه (ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده ، نطقت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفي على الموت لان الارواح تقبض وتؤخذ أخذاً تاما حتى لا يبقى لها تصرف في الابدان ، وأطلق على النوم في هذه الآية وفي آية الزمر التي نذكرها قريباً ، فقال العلماء انه اطلاق مجازي مبني على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس والتمييز ، وانما جعلوه استعارة في النوم ، بناء على جعله حقيقة في الموت ، وهو كذلك في العرف العام لا في أصل اللغة ، يقولون توفي فلان - بالبناء للمفعول - بمعنى مات ، وتوفاه الله بمعنى أماته . وما أعلم أن العرب استعملت التوفي في الموت وانما هو استعمال اسلامي مبني على أن الموت يحصل

(١) سورة الطلاق ٦٥: ٣ (٢) سورة الحجر ١٥: ٢١ (٣) سورة يونس ١٠: ٣

بقبض الأنفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩ الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى ، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فهذه الآية نص في كون التوفي أعم من الموت وانه ليس مرادفا له ، فقد صرحت بأن الأنفس التي تتوفى في منامها غير ميتة .

فقوله تعالى «يتوفاكم بالليل» معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل، ومثله النوم في النهار وانما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه، فلا يعتد بما يقع منه في النهار. أطلق التوفي في المنام على ازالة الاحساس، والمنع من تصرف الانفس في الأبدان ، على ماهو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن للانسان نفسين تفارقه احداهما عند النوم وتفارقه كلتاهما بالموت ، فاذا صح هذا يكون التوفي حقيقة في المنام وفي الموت لان الاول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكلتيهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ماجرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الاعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبراثن والاظفار والانياب من سباع الطير والوحش . قيل ان هذا الأخير هو الحقيقة والاول مجاز ، وان عوامل الانسان ماسميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وان هذه ماسميت جوارح إلا لانها تجرح ما تصيده وما تفترسه ، وظاهر عبارة لسان العرب ان الجرح حقيقة في الكسب وان جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذي يصيد بها ، وان الخيل والانعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتاجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الازهري . وظاهر كلام الزمخشري انه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية في الكشاف كما سيأتي ، وقد استعمل الاجتراح بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية (٤٥ : ٢٠ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا

الصالحات) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجتراح في القرآن إلا في هاتين الآيتين. وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وهو غير مطرد في ذلك، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر؛

فمعنى قوله تعالى «ويعلم ماجرحتم بالنهار» يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً، قيل ان الماضي هنا بمعنى المستقبل أي ويعلم ماتجرحون في النهار الذي يلي الليل عبر به لتحقق وقوعه، وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذي يتوفاكم فيه. أو المراد يتوفاكم في جنس الليل ويعلم ماجرحتم في جنس النهار

﴿ثم يبعثكم فيه﴾ أي ثم انه بعد توفيكم بالنوم يثيركم ويرسلكم منه في النهار، فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أي أثرته من بركه وسيرته. فاطلاق البعث على الايقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر الى العرف الشرعي. فان قيل كان الظاهر أن يقال: وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ماجرحتم فيه، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به علته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهي قوله تعالى ﴿ليقضى أجل مسمى﴾ الخ أي يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لاجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى في علمه تعالى لكل فرد منكم فان لاعماركم آجالا مقدرة مكتوبة لابد من قضائها وإتمامها ﴿ثم اليه مرجعكم﴾ ثم اليه وحده يكون رجوعكم اذا انتهت آجالكم ومتم ﴿ثم ينبئكم بما كنتم تعملون﴾ إذ يبعثكم من مراقد الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم، لانه عالم بتلك الاعمال كلها فيذكركم بها، ويحاسبكم عليها ويجزيكم بها، إن خيراً فخير وإن شراً فشر. وفيه تنبيه على ان القادر على البعث من توفي النوم قادر على البعث من توفي الموت

وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطابا للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء. وجعل الغرض من ذكر توفيهم في الليل أنهم يكونون منسدحين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه. وجعل البعث على معناه

الشرعي . و«في» للتعليل أو الشأن كحديث «دخلت امرأة النار في هرة»[1] وقال في بيان هذا: ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتني ؟فتقول : في أمر كذا . وفسر الاجل المسمى بما ضربه الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب. وفيه تكلف لايدفعه إلا نص في نزول الآية في الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت

وفي ذكر الاجل المسمى في الآية والرجوع إلى الله تعالى لاجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ماكان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعده لرسوله بالنصر عليهم و بيان عذاب الآخرة وراء ماأنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الاول لموته قبل وقوعه لم يفلت من الآخر

ثم انه تعالى بين مافي هذه الآية من الاجمال في أمر الموت والرجوع الى الله للحساب والجزاء مبتدئا ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وارساله الحفظة لاحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده ، ويرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الاولى بنصها في تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الامثلة ، ففوق العلوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله في الحدور الاسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الاقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الاصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات * والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنا فوقهم قاهرون) وبه فسروا هذه الآية وماقبلها

وأما ارسال الحفظة على الناس فمعناه ارسالهم مراقبين عليهم من حيث لايشعرون (كمراقبة رجال البوليس السري في حكومات عصرنا) محصين لأعمالهم

---

١) تتمته ﴿ ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الارض حتى ماتت ﴾ رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبي هريرة

بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشر يوم الحساب وهي المرادة بقوله تعالى (٨١: ١٠ وإذا الصحف نشرت) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم (٨٢: ١٠ وإن عليكم لحافظين ١١ كراماً كاتبين ١٢ يعلمون ما تفعلون) ولم يرد في كلام الله ولا كلام رسوله ﷺ بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والارض ولا نتحكم فيها بآرائنا. وأمثل ما أُوّلت به أنها عبارة عن تأثير الاعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة.

وقيل إن الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للاعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد (١٣: ١٢ له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) قيل أنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فاذا جاء القدر تخلوا عنه. ولكن لم يصح في ذلك شيء يعتد به. وفي هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبي ﷺ وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يلهيه الثاني بالحديث فيقتله الاول فلما وضع يده على السيف يبست على قائمته فلم يستطع سله. ومنها أنها في الكرام الكاتبين. ومنها أنها في الامراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلاوزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم. روى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس (رض) أنه قال في الآية: الملوك يتخذون الحرس يحفظونه[1] من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل، ألم تسمع أن الله تعالى يقول (وإذا أراد الله بقوم سوءاً) لم يغن الحرس عنه شيئا. وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية (١١ سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات) الآية. وسيأتي تفصيل ذلك في محله ان شاء الله تعالى

وليس عندنا من الاحاديث الصحاح في هذه المسألة الا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

---

١) هكذا في الدر المنثور باختلاف الضمائر

يجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون » وروي بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم » بواو وبغير واو[1] لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد . فاذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبين ولا محل لاختلاف العلماء في تجددهم وتعاقبهم

وذكروا من الحكمة في كتابة الاعمال وحفظها على العاملين ان المكلف اذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رءوس الاشهاد كان ذلك أزجر له عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الاعمال الصالحات ، فان لم يصل الى مقام العلم الراسخ الذي يثمر الخشية لله عز وجل والمعرفة الكاملة التي تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الالهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه مايزجرهم عن معصيته كما يزجرهم توقع الفضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماعهم . وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لان وزنها ممكن ووزن الاعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لانه مبني على تشبيه وزن الله للأمور المعنوية بوزن البشر للاثقال الجسمية

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الاعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي انها تكون المظهر الأتم الأجلى لحجة الله البالغة — فاذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية — كاللذة والألم — فيكون حسيباً على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله (١٧ : ١٣ وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه

---

(١) قيل ان الرواية الاولى مختصرة من هذه وقيل انها وردت بلغة بني الحارث التي يعبر عنها النحاة بلغة «أكلوني البراغيث» اضافة الى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا * (١٨ : ٤٧ ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا مالهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً)

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حمزة « توفاه » بألف ممالة بعد الفاء والباقون « توفته » بالتاء بعد الفاء ورسمهما في مصحف الامام واحد هكذا « وفيه » لان الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى انه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحصون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أي قبضت روحه رسلنا الموكلون بذلك من الملائكة ، وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت الذي قال الله فيه (٣٢ ١١ قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون) فالارواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر في البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام في الحياة خاص به ، فقبض الالوف من الارواح في كل لحظة ووضعها في المواضع اللائقة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بادارته ونظامه رسل كثيرون . وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة وحدة هي مكان الرياسة والنظام منه ، روى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس انه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذي يقبض الارواح ؟ قال هو الذي يلي أمر الارواح وله أعوان على ذلك — وقرأ الآية ثم قال — غير أن ملك الموت هو الرئيس . الخ وروي عن ابراهيم النخعي ومجاهد وقتادة ان الاعوان يقبضون الارواح من الابدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منهما متوف ، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الاعوان فان كان الميت مؤمنا دفعها الى ملائكة الرحمة وان كان كافراً دفعها الى ملائكة العذاب أي وهم يذهبون بالارواح الى حيث يوجههم بأمر الله تعالى

وقد أسند التوفي الى الله تعالى في آية الزمر التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي قبل هذه (ص ٤٧٩) إما على أنه هو الآمر لملك الموت ولاعوانه جميعاً بذلك — وهو ما صرحوا به — واما على أنه هو الفاعل الحقيقي والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم

بأمره يعملون ، وبتسخيره يتصرفون ، لا يعتدون في تنفيذ ارادته ولا يفرطون ، والتفريط التقصير بنحو التواني والتأخير (وتقدم تحقيق معناه في تفسير « ٣٨ مافرطنا في الكتاب من شيء » (ص٣٩٤) وقرأ الاعرج يفرطون من الافراط المقابل للتفريط أي لايتجاوزون ولا يعتدون فيه ، ومعناه صحيح ولكن الحاجة إلى نفي الافراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون

﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾ الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذي هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم فيكون بمعنى آية ألم السجدة (٣٢:١١) التي تقدمت آنفا . وقيل ان المعنى ثم يرد أولئك الرسل إلى ربهم بعد اتمام ماوكل اليهم بموت جميع الناس فيموتون هم أيضا ، ذكره الرازي وهو ضعيف من وجوه - منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها ان الكلام في البشر وبيان الدين لهم وإقامة حججه عليهم ، ومنها ان الحساب الذي ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفي الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها مافيها من البلاغة

(الاول) إن في الكلام التفاتا من الخطاب إلى الغيبة لان ماقبله خطاب منه سبحانه للمكلفين ، والتفاتا آخر من التكلم إلى الغيبة وإلا لقال ثم رددناكم أورددناهم على الالتفات - الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الاخرى

(الثاني) انه جعل فعل الرد مبنيا للمفعول للدلالة على أن له تعالى رسلا أخرى - والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ - يردون العباد اليه بعد البعث عند مايحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نكت الالتفات

(الثالث) ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير في قوله « ردوا » للكل المدلول عليه بأحد من قوله « اذا جاء أحدكم الموت » وان هذا هو السر في مجيئه بطريق الالتفات والافراد أولا والجمع آخراً ، لوقوع التوفي على الافراد والرد على الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذي للجماعة ضمير غيبة لهم

(الرابع) ان هذا الرد يكون بعد البعث فكان الاصل أن يعبر عنه بفعل

الاستقبال كما في آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضي لافادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم

(السادس) قالوا ان الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه، وحسابه وجزائه، أو إلى موقف الحساب ، ومكان العرض والسؤال ، لان الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن ، وهذا التعليل لايحتاج اليه العربي القح لفهم ماذكر من الآية ، ولا الدخيل في العربية إلا من كان مطلعا على مذهب غلاة أهل الوحدة ، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام مانعا أن يكون مراداً من العبارة كما يمنعه من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به ، وما ختمت به الآية وهاك بيانه :

(السابع) ان وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم اليه حتم لأنه هو سيدهم الحق الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق . والحق في اللغة هو الثابت المتحقق ، وهذا الوصف لايتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة ، فما كان من تولي بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة ، أو ملك التصرف والسياسة ، فمنه ماهو باطل من كل وجه، ومنه ماهو باطل من حيث انه موقوت لاثبات ولا بقاء له ، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا ، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده ، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه ، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها المؤقتة ، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صوريين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لاتملك فيه نفس لنفس شيئا (س٨٣: ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س٤٠: ١٥)وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا مابعده وهو

﴿ ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين ﴾ ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبيه المخاطب لما بعده اذا كان مهما لئلا يفوته منه شيء وقوله « له الحكم » يفيد الحصر ، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم ، لا على سبيل

الصورة والاضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة (٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٨:٥٢ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لانه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابه إذ لا محاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر لكل منهما ، يقال حسبه حسبا وحسابا وحاسبه محاسبة وحسابا . والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبني على الحسب والحساب الذي هو العد والاحصاء لان المحاسب يحصي على من يحاسبه العدد في المال ، أو ما نيط به من الاعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين احصاء للاعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير (والله سريع الحساب) فيراجع في ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

---

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً : لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ

أمر الله تعالى رسوله في الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذي يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يبعثهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه في أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويغفلو عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذي يجب توحيده وافراده بالعبادة ، ولاسيما مظهرها الاعلى وهو الدعاء في الرخاء كالدعاء في الشدة ، فقال

﴿ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية ﴾ ظلمات البر

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوى والمنار، أو اشتباه الاعلام والآثار، وظلمة الشدائد والاخطار، كالعواصف والاعاصير وهياج البحار، أو مساورة الافاعي والسباع، أو مكافحة العدد الكثير من الاعداء، وتسمية هذه الامور المعنوية ظلمات من المجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - ونقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب. وأقول لا يصح اطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم، فهو يرجع الى معنى الجهل. والتضرع المبالغة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو اظهار الضراعة بعد أن فسرها بالضعف والذل، والاظهار قد يكون اظهار ماهو واقع وقد يكون اظهار ماهو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ماهو صادر عن الاخلاص الذي يثيره الايمان الفطري المطوي في أنفس البشر. والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فاذا كان التضرع اظهار الحاجة الى الله تعالى والتذلل له بالجهر بالدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن اسراره هربا من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للانسان عند شعوره بالحاجة الى الله تعالى ويأسه من الاسباب، تارة يجأر بالدعاء رافعاً صوته متضرعا مبتهلا. وتارة يسرّ الدعاء ويخفيه مخلصا محتسباً، ويتحرى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السول، والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم، وما أودع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم: من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعونه عند وقوعكم في كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية

قائلين ﴿ لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين ﴾ أي مقسمين هذا القسم في دعائكم: لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصفين بالشكر الدائم له، المنتظمين في سلك أهله، وفي قراءة (لئن أنجيتنا) بالخطاب وسيأتي

﴿ قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون ﴾ الكرب الغم الشديد

مأخوذ من كرب الارض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس كذلك أو من الكرب (بالتحريك) وهو العقد الغليظ في رشاء الدلو (حبله) وقد يوصف الغم بانه عقدة على القلب أي لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضيق في صدره أو من أكربت الدلو اذا ملأته، أفاده الراغب، والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقبح الشرك، مخلفي وعدكم له بالشكر، حانثين بما وكدتموه به من اليمين، مواظبين على هذا الشرك مستمرين، لا تكادون تنسونه الا عند ظلمة الخطب، وشدة الكرب. وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون اليهم الأعمال ان لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لاتستثنون منها تلك النجاة، وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها، ولذلك تكرر في التنزيل ذكرها وطالما ذكرناها في آيات التوحيد ودلائله وأقرب بسط لها ما أوردناه في تفسير الآيتين ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين . فليراجع (في ص ٤٠٧ — ٤٤١)

قرأ عاصم وحمزة والكسائي (ينجيكم) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان في تعدية نجا ينجو يقال نجاه وأنجاه ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضا ولكن في التشديد من المبالغة والدلالة على التكرار ما ليس في التخفيف، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر (خفية) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (انجانا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة وقرأ الباقون (أنجيتنا) على الخطاب وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا (أنجىا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ، والخطاب أشد تأثيرا في النفس .

---

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ، انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس في الآيتين السابقتين بعض آياته في أنفسهم، ومنته عليهم في وقائع أحوالهم، التي يشعر بها كل من وقعت له منهم، وكونه هو الذي ينجيهم من الظلمات والكروب، والاهوال والخطوب، إما بتسخير الأسباب، وإما بدقائق اللطف والالهام، ثم قال

﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم، إثر التذكير بقدرته على تنجيتهم، لافرق فيهما بين أفرادهم وبين مجموعهم وجملتهم، وانذار بان عاقبة كفر النعم، أن تزول وتحل محلها النقم. والمعنى قل أيها الرسول لقومك ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله، الذين يشركون به سواه، ولا يشكرون له مامن به من النعم وأسداه، ومن الذين ينكبون سنن الله، ويختلفون في الكتاب بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذابا تجهلون كنهه فيصبه عليكم من فوقكم، أو يثيره من تحت أرجلكم، أو يلبسكم ويخلطكم فرقا وشيعا، مختلفين على أهواء شتى، كل فرقة منكم تشايع إماما في الدين، أو تتعصب لملك أو رئيس، ويذيق بعضكم بأس بعض، وهو ما عنده من الشدة والمكروه في السلم والحرب، وقال صاحب الكشاف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة ... حتى إذا التبست نفضت لها يدي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع كالغطاء يستر عن كل شيعة ماعليه الاخرى من الحق، ومافي الاتفاق معها من المصلحة والخير، ولمادة ش ي ع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع وأشاع الاخبار وطارت نفسه شعاعا (ثانيها) الاتباع والدعوة اليه ومن الاول تشييع المسافر وتشييع الجنازة ومن الثاني قولهم أشاع بالابل أي دعاها إذا استأخر بعضها

ليتبع بعضها بعضا (ثالثها) التقوية والتهييج ومنه قولهم شيع النار اذا ألقى عليها حطبا يذكيها به ، والشياع (بالفتح والكسر) ماتضرم به النار ، وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع والاحزاب المتفرقة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالاهواء المختلفة أي أصحابها

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أي من جهة العلو - وكذا بالطوفان - كما وقع لبعض الامم القديمة ، والعذاب من تحت الارجل بالخسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث ، وروي عن ابن عباس ان المراد بالفوق أئمة السوء - أي الحكام والرؤساء - وبالتحت خدم السوء ، وفي رواية (من فوقكم) يعني أمراءكم (أو من تحت أرجلكم) يعني عبيدكم وسفلتكم . وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ماترشد اليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبي والتعبير عنه بالارسال تعبير عن الشيء بضده فان الارسال ضد المنع والامساك والحبس ، ومنه قوله تعالى (٣٥ : ٢ وما يمسك فلا مرسل له من بعده) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الارجل أو من رؤساء الناس أو من تحوتهم ، ولولا أن هذا الابهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى (٦٧ : ٦ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير) وحكمة مثل هذا الابهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على مايدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ماكان خفيا عنهم ، اذ ورد في وصف القرآن أنه لاتنتهي عجائبه ، وان فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يجيء بعدهم

مثال ماعبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافا تاما إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجا منها الذكر والانثى قال تعالى (١٣ : ٢ ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وقال (٥١ : ٤٩ ومن كل شيء خلقنا زوجين) وكانوا يحملون الآيات في ذلك على المجاز - وكون الرياح تلقح النبات كما هو صريح قوله تعالى

(١٥ : ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح) وقد جعله بعض مفسري السلف تلقيحا مجازيا كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة[١] نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتمري السحاب، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح، لم يزل خفيا في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقحون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والانوثة في النبات وكونها تثمر بالتلقيح، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به، ولما علم الافرنج بهذا قال بعض المطلعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الابل — يعني العرب — قد عرفوا ان الريح تلقح الاشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرنا[٢]

ومثال ماعبر القرآن عنه مما يشمل مالم يكن في زمن تنزيله ولا فيما قبله بحسب مايعلم البشر هذه الآية التي ظهر تفسيرها في هذا الزمان بهذه الحرب الاوربية التي لم يسبق لها نظير، فقد أرسل الله على الامم عذابا من فوقها بما تقذفه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية والسموم البخارية والغازية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفا قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذابا من تحتها بما يتفجر من الالغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر، التي اخترعت في هذا العصر، ولبسها شيعا متعادية وأذاق بعضها بأس بعض، فحل بها من التقتيل والتخريب مالم يعهد له نظير في الارض، وقد شرحنا هذا في مقالة نشرناها في المنار. ولاشك في أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد، لان الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب. وفي الحديث المرفوع مايشير إلى ذلك، فقد روى أحمد والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص قال : سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية (قل هو القادر - إلى آخرها) فقال « أما انها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » ويقويه ماورد في تطبيقها على أمتنا، لأنه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا، كما يأتي قريبا

﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ أي انظر بعين عقلك أيها

(١) اللقحة بالفتح الناقة ذات اللبن (٢) نقل ذلك السيد محمد بيرم الخامس في مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر اجتيرى الانكليزي الذي كان معلم العربية في مدرسة اكسفورد الجامعة

الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرف الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى ، منها ماطريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ماطريقه علم الغيب، لعلهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الامر ، فان الفقه هو فهم الشيء بدليله وعلته ، المفضي إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصريف الآيات ، وتنويع البينات

فعلم مما تقدم أن هذه الآية عامة وان نزلت في سياق انذار مشركي مكة واقامة الحجة عليهم . فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الاصول، وقد جهل هذا بعض المعممين فأنكروا علينا منذ أول العهد بانشاء (المنار) ما كنا نورده في سياق تذكير المسلمين، من الآيات التي نزلت في المشركين والمنافقين، ومما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخاري والنسائي في تفسير هذه الآية من حديث جابر قال: لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال رسول الله ﷺ « أعوذ بوجهك » قال (أو من تحت أرجلكم) قال « أعوذ بوجهك » (أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض) قال رسول الله ﷺ « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع في كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » - والشك من الراوي - وانما كانت خصلتا اللبس واذاقة البأس أهون أو أيسر لان المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال باحدى الخصلتين الاوليين بأن لا يبقى من الامة أحد . ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي ﷺ قال « دعوت الله أن يرفع عن أمتي أربعا فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الارض وأن لا يلبسهم شيعا ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبى أن يرفع الآخرين » وفي رواية أخرى عنده عنه - أي ابن عباس - قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر...) قام النبي ﷺ فتوضأ ثم قال « اللهم لا ترسل على أمتي عذابا من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيعا ولا تذق بعضهم بأس بعض » قال فأتاه جبريل فقال: يا محمد قد أجار الله أمتك أن يرسل عليهم عذابا

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أي ولم يجرهم من العذابين الآخرين لانه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، ويحل ماحل بهم من عذاب التفرق والخلاف . وذلك مقتضى سنته تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لكلمتهم فيكونون مذاهب وشيعاً ، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترتب عليه التخاصم والاقتتال الذي نعهده ، وهذا معنى قضاء الله في حديث ثوبان الذي يأتي قريبا

وروى أبو الشيخ عن مجاهد في تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الاقرار وأن العذاب الاول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا) قام رسول الله ﷺ فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذابا من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمته شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل : فهبط اليه جبريل فقال : يامحمد انك سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين : لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فانهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ، ولكنهم يلبسهم شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذابان لاهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء ولكن يعذبون بذنوبهم . وأوحى الله اليه (فإما نذهبن بك فانا منهم منتقمون) يقول من أمتك (أو نرينك الذي وعدناهم) من العذاب وأنت حي (فانا عليهم مقتدرون) فقام نبي الله ﷺ فراجع ربه فقال « أي مصيبة أشد من أرى أمتي يعذب بعضها بعضا ؟ » وأوحى اليه (الم ، أحسب الناس أن يتركوا) الآيتين فاعلمه ان أمته لم تخص دون الامم بالفتن وأنها ستبتلى كما ابتليت الامم ، ثم أنزل عليه (قل رب إما تريني مايوعدون رب فلا تجعلني في القوم الظالمين) فتعوذ نبي الله فاعاذه الله ، لم ير من أمته إلا الجماعة والالفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فاخبره انه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب) فخص بها أقواما من أصحاب محمد ﷺ بعده وعصم بها أقواما اه

وقد وفى الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر مايتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الانفال الآخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الامم لاتصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحل بهم وبمن لم يمنعهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف

واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها انه (ص) دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أي المجاعة والقحط ولا بالغرق ولا بما عذب به الامم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الاحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطي في الدرالمنثور

وقد استشكل هذه الاحاديث العلماء بما ورد من الاحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف في هذه الأمة ، وأمثل ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) انما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم، ووقوع شيء من ذلك في بعض الامة لاينافي استجابة الدعاء ، فان منه الموت غرقا أو جوعا وقد وقع لكثير من الامة حتما.

ثم حدث لهذه الامة في الاجيال الاخيرة ماهو أولى بالاشكال، وأحوج الى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الاعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب، وأصحه مارواه مسلم من حديث ثوبان قال قال رسول الله (ص) «إن الله زوى لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها[1] وإن أمتي سيبلغ ملكها مازوي لي منها ، وأعطيت الكنزين الاحمر والابيض، واني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم[2] وإن ربي قال يامحمد اذا قضيت قضاء فانه لايرد ، واني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها ـ أو قال من بين أقطارها ـ حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضا »

(١) زوى الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفها له وأطلعه عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع سلطة القوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمون من حقيقتهم

ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عماهنا. وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الارض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بتفرقهم، ثم بمساعدتهم الاجانب على أنفسهم، وكم تألبت عليهم الامم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالا، وما بقي لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريباً، ونحن نرجو خذلان الطامعين، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين، يضمنه تكافل الامم وحفظها للسلم ولو عشرات من السنين، لعلنا نصير في فرصتها من العالمين العاملين، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم، ولا يتكلون على تنازع الطامعين فيهم، فان هذا اتكال على أمر سلبي لا يدوم لنا، وان كان هو الذي أبقى لنا هذا القليل الذي ذكرنا، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة في الجواب عن الدعاء برفع الخسف والقحط والغرق وغيرها في الاحاديث الاخرى

ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذي يؤخذ من جوابهم عن غيره، وغير ما أشرنا اليه آنفاً في بيان صدقه، وهو ان الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ماداموا مستمسكين بعروة الايمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الاسباب التي وعدهم الله تعالى النصر ماداموا مستمسكين بها وقد بينها لهم في كتابه وتقدم كثير منها فيما مرّ من التفسير [1] ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعى عليكم الامم كما تداعى الأكلة الى قصعتها - فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل، وسينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن - قال قائل: يارسول الله وما الوهن - قال حب الدنيا وكراهية الموت» رواه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة [2]

(١) أنظر كلمة نصر في فهارس أجزاء التفسير وراجع ما تشير اليه أرقامها

(٢) في سنده ابو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمي قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه ثقتان نخفت جهالته. ويوشك معناه يقرب. وتداعى أصله تتداعى أي تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضا. والاكلة كفعلة جمع آكل وروى بصيغة اسم الفاعل أي الجماعة الآكلة. والغثاء بالضم ما يحمله السيل =

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يسيء كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرهما من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يرده الرسول ﷺ ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لاحوال الامم العامة تأثيراً عظيما في فهم أفرادها لنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقائها بالعلم والحكمة ، وما يثمران من العزة والقوة ، تكون أصح افهاما ، وأصوب أحكاما ، وأكثر اعتباراً وادكاراً ، وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفي حال فشو الغباوة والجهل ، وما ينتجان من الضعف والذل ، تكون بالضد من ذلك ، وأضرب مثلا لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنثورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب في معالي الامور وبذل المال في سبيل الحق — لم تكن تلك النصوص والحكم والاشعار والامثال بصادة للامة في طور حياتها وارتقائها عن الفتح والكسب ، واحراز قصب السبق ، في جميع ميادين التنازع على السيادة وموارد الرزق ، بل كانت هي الحافزة لها الى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن الامة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الاموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قبلهم من الاوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ما ملكوه من الارض كان وقفا بل وقف مراراً ، لان الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح الى ملك حتى كان عم والدي الشيخ النقاد الخبير السيد احمد ابو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكا وكل ملك وقفا

= ويلقيه من الزبد والعيدان ونحوها ، والوهن الضعف أو شدته . والسؤال عن سببه وانما سببه حب الحياة الدنيا ولذتها وإيثارها على الجهاد في الدفاع عن الحقيقة وكراهة الموت ولو في سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الخسيسة . وأجدر بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذي قبله

كانت تلك النصوص والحكم للامة في تلك الحياة كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ماينحل منه من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها ، ثم صارت في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لايزيده إلاضعفاوانحلالا ، إذصاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتوا كل والفقر والذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها الاضعفا وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصا ودناءة وبخلا ،

اذا تدبرت هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الاحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الامة الاسلامية ، كسعة ملكها في مشارق الارض ومغاربها ،(أي بالنسبة الى الحجاز) ثم تداعي الامم عليها كما تتداعى الا كلة إلى قصعتها ، ومن تفرقها شيعاً ووقوع بأسها بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، ومايكون قبل قيام الساعة من الاحداث والبدع ، واعلم أن ماأصاب الامة الاسلامية بسوء فهمها لهذه الاحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا اليها في المثال : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشرور التي أنبأت الاحاديث بوقوعها في المستقبل ، فقعدت هممهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتذرين لانفسهم بأن ذلك قدر ، قد ورد بوقوعه الخبر ، فلا مهرب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لانفسهم عن ترك مجاراة الامم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا ، والترغيب في معالي الامور وإيثار الحياة الباقية ـ ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البالغة عليهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير

وتراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والاحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود مالم يأت تأويله ولا بد من إتيانه ، لان وعد الله مفعول لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالبذل في سبيل الله ، مع ادعائهم الاخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به ، وحقيقة الامر أنهم رزئوا بالجهل والخمول والكسل وسقوط الهمة ، فهم بجهلهم

يتعبون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة ، ولا يفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين انهم قد وكلوا أمرها إلى الله وعملوا بهدي دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاذل أو وبخه موبخ على تفريطه في حقوق أمته ، وما يجب عليه لملته ، فحينئذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً (١) و(انما يتذكر من ينيب)

ان النبي ﷺ لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والشيع ، وركوب سنن أهل الكتاب في الاحداث والبدع ، وبغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشتركة بينهم وبين الامم ، إلا لاجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء تفاقم شرها ، لا لأجل أن يتعمدوا اثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأوزارها ، فمثله ﷺ في ذلك كمثل الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الامراض لأجل أن يبذلوا جهدهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها باتيان أسبابها ، وتوطين النفس على الهلاك بترك التداوي منها ، وقد كان أهل الصدر الاول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لاتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فانها عللته بقولها : يحذر ماصنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في تيهوره أهل الكتاب ، حتى لا نقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهتدي إلى تخفيفه سبيلا (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ انما يتذكر أولو الالباب) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لبينوا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ماهدى اليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الامم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

---

(١) أولها مانشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المنار الاولى عنوانها (القول الفصل . محاورة في سعادة الامة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥

بفروع الاحكام ، وقواعد الكلام ، لافادوا الامة مايحفظ به دينها ودنياها ، وهو مالا يغني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والاجارة ، فان العلم بسنن الله تعالى في عباده ، لا يعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طرقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة من كتاب العلم في الاحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله ، وسنته في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ، فان هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمتكلمين والفقهاء ، وأيده في ذلك العز بن عبد السلام اذ استفتي فيه فأفتى بصحته . وبين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم وانه هو العلم الذي عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بلفظ . اني لأحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم)

أقول أما العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الانساني ، وأما العلم بسنته تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله ومن أقرب الطرق اليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه ، وأنه أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء ، وإنما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه اذا نظر فيه إلى الوجه الرباني والوجه الانساني جميعاً ، وهو ماكان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ الوجه الرباني فقط ، وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ماذكرنا من بصيرته في هذا العلم فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكميل أنفسنا ، واصلاح مافسد من أمر أمتنا ، آمين

اذا تدبرت هذا أيها القاري، فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الاخبار والآثار في تفسير هذه الآية لايدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على أن الامة الاسلامية قد قضي عليها بدوام ماهي عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمها كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن

لجوادها نهضة من هذه الكبوة ، وان لسهمها قرطسة بعد هذه النبوة ، كالآية الناطقة باستخلافهم في الارض ، فان عمومها لم يتم بعد ، وكخبر « لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف الا ضلال الطريق » رواه أحمد والشطر الاول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ماصح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له اهاب ، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا ياقوم من المبشرين لا من المنفرين ، (ولتعلمن نبأه بعد حين)

﴿وكذب به قومك وهو الحق﴾ الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أي وكذب جمهور قومك وهم قريش بالعذاب أو بالقرآن ، على ماصرفنا فيه من الآيات الجاذبة إلى فقه الايمان بجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان ، والحال أنه هو الحق الثابت في نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وماسبب ذلك الا الكبر والعناد ، والجمود على تقليد الآباء والاجداد ﴿قل لست عليكم بوكيل﴾ أي قل لهم أيها الرسول اني لست بوكيل مسيطر عليكم وانما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذي توكل اليه الامور ، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف . فمن جعله السلطان أو الملك وكيلا له على بلاده أو مزارعه يكون مأذونا بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها ، والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويبشرهم وينذرهم ، ويقيم دين الله فيهم ، هذه وظيفته وليس وكيلا عن ربه ومرسله ، ولا يعطى القدرة على التصرف في عباده حتى يجبرهم على الايمان إجباراً أو يكرههم عليه اكراها (٢ : ٢٥٦ لا إكراه في الدين ـ ٨٨ : ٢١ فذكر انما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر ـ ٥٠ ٤٥ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢ : ٢٧٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) وراجع تفسير (٦ : ٥٠ ص ٤٢١ ـ ٤٣٠ ج٧ تفسير) وقيل الوكيل الحفيظ المجازي

وروي عن ابن عباس [رض] ان هذه الآية نسخت بآية القتال وتمسك بهذه الرواية كثير من المفسرين المغرمين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي وهو بعيد ، وهو في قوله المصيب ، فان الاذن بالقتال للدفاع عن الحق

والحقيقة، وحماية الدعوة والبيضة، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أي عبداً لله مبلغاً عنه لا شريكا له ولا وكيلا، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولو صحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القتال أزالت ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول ﷺ إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ذلك التكذيب القولي العملي الذي أبرزوه بالصد عنه ومنعه من تبليغ دعوة ربه، وإيذائه وإيذاء من آمن به. فان الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذي قرره علماء الاصول وهو الذي يجري عليه المفسرون، ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة أي لم أومر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اه وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التي أمر بها النبي ﷺ بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهي هي الفضائل التي كان ﷺ متحليا بها طول عمره، مع وضعه كل شيء في موضعه.

ووضع الندى في موضع السيف في العلى مضر كوضع السيف في موضع الندى

﴿لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون﴾ هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين، والنبأ الخبر كما قيل أو الخبر الذي له شأن يهتم به، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الاشياء الثلاثة اه ويراد به المعنى المصدري أو مدلوله. الذي يقع مصدقا له والمستقر مصدر ميمي بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذي لا تحول فيه، واسم زمان ومكان له وإرادة الزمان هنا أظهر ويستلزم غيره معه. والمعنى لكل شيء ينبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه، وسوف تعلمون مستقر ما أنبأ به القرآن الذي كذبتم به من وعد ووعيد - أو لكل نبأ من أنباء القرآن الحق الذي كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه. ومن هذه الانباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة (٣٩: ٢٤ كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه . وحسبك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، ولو إذ جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أي وقوع ثابت لابد منه . ومن أنباء القرآن ماهو خاص بأولئك القوم ومنه ماهو في غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عمن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتي في أزمنة مختلفة فيحصل في كل زمن منها مايثبت لمن فقهه حقية القرآن (٤١:٥١ قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد ٥٢ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) واذا أردت أن تزداد فهماً بوجوه الاتصال والتناسب بين الآيات في هذا السياق ، فارجع الى ماذكرناه (في ص٤٥٥ وأوائل ص٤٥٧ ج ٧) من الكلام في مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذي لايتعداه ، والحمد لله

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٩) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرَى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا ، وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

أنذر الله تعالى في الآيات السابقة هذه الأمة ـ أمة الدعوة ـ مثل العذاب

الذي بعثه على مكذبي الرسل من الاولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب، وجعل ذلك مع ماقبله من حجج القرآن وآياته المثبتة لكونه من عند الله، لا من عند رسوله الأمي الذي لم يكن يعلم شيئا من أخبار الامم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم، تلك الآيات التي يرجى لمن تدبرها فقه الامور وإدراك حقائق العلم. وذكر بعد هذا الانذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن، وكون الرسول مبلغاً لا خالقا للايمان، وإحالتهم في ظهور صدق أنبائه على الزمان. ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الامة - أعني أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من كفارها الذين لم يجيبوا دعوتها، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك ممن أجابوها، على نحو ما قدم في الآيات التي قبلها، فقال

﴿ واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ﴾ روي عن أبي مالك وسعيد بن جبير وابن جريج وقتادة ومقاتل والسدي ومجاهد في إحدى الروايتين عنه ان هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبي (ص) وروي عن ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي ومحمد ابن سيرين انها في أهل الاهواء من المسلمين. وهذا الخلاف مبني على ماتقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم. فمن قال ان هذه في المشركين فقط فانما رجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة، ومن قال انها في أهل الاهواء فانما رجح ذلك بما ورد من الاحاديث المرفوعة في كون الانذار بالعذاب موجهاً الى هذه الامة بجملتها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أمراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له، والخطاب على الاول للنبي (ص) ويشاركه في حكمه كل من بلغه، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعها. والرواية الثانية عن مجاهد انها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولا من الاخبار المرفوعة في معناها، ولكن الخائضين منهم يدخلون في عمومها

وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أي لتّه الدقيق باللبن، ويستعار لمرور الابل في السراب، ووميض البرق في السحاب،

وللاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، وللدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الخوض هنا على القول الاول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن جريج كان المشركون يجلسون الى النبي ﷺ يحبون أن يسمعوا منه فاذا سمعوا استهزءوا فنزلت (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية - قال فجعل اذا استهزءوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزئوا فيقوم الخ وقال السدي: كان المشركون اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي ﷺ والقرآن فسبوه واستهزءوا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمكة اذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي ﷺ خاضوا واستهزءوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نحرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم، وأنزل الله في ذلك (واذا رأيت) أي أنزله في أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن جريج أيضاً . وقولهم « نحرج » معناه نقع في الحرج والاثم

وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالمراء والجدل والخصومة فيها تباعا للاهواء ، وانتصاراً للمذاهب والاحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) ونحو هذا في القرآن قال: أمر الله المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم انما هلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قال: لا تجالسوا أهل الاهواء فانهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وان المخاطب بها أولا بالذات سيدنا الرسول ﷺ وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع المخاطب به كل مؤمن في كل زمن: « واذا رأيت» أيها المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا» المنزلة ، من الكفار المكذبين، أو من أهل الاهواء المفرقين، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأرهم عرض ظهرك ، بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا في حديث غيره» أي غير ذلك الحديث الذي موضوعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار،

أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الاهواء : لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتفنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فاذا خاضوا في غيره فلا بأس بالقعود معهم . وقيل ان الضمير في « غيره » للقرآن لانه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى

وسبب هذا النهي ان الاقبال على الخائضين والقعود معهم أقل مافيه انه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتمادي فيه ، وأكبره انه رضاء به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقترفه باختياره إلا منافق مراء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب أو الآراء ، مزلقة في البدع واتباع الاهواء ، وفتنته أشد من فتنة الاول ، فان أكثر الذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ، ويؤيدون الائمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المضلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الاهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر مايخشى عليه من فتنة المبتدع ، لانه يحذر من الاول على ضعف شبهته ، ولا يحذر من الثاني وهو يجيئه من مأمنه ، ولا يعقل ان يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيهم ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأولين لها ، وانما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزيء في حال الاكراه ومايقرب منها ، كشدة الضعف ، ولاسيما اذا كان في دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات. ويدخل في أهل الاهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلدهم بالتكلف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاما في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى (٤: ١٣٩ وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يُكفر بها ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم إذاً مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا)

ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لا جل أن يكفر بها مسلما ، أو يضلل بها مهتديا ، بغياً عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر في هاتين

الآيتين وفيما ورد في النهي عن تولي أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو اعانتهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة (لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) زعم المحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين ناديا للنصارى أبنوا فيه طبيباً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وليسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التحريف أولى بالدخول في عموم آيتي الانعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهي ـ وهو في ولاية المحاربين ـ باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لاجل ايمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهي وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم ـ الى قوله ـ الظالمون)

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة فانزل الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الانعام في أولئك الضعفاء على ماورد في بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية الانعام إذ كان لضعفاء المؤمنين في أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمنافقي المدينة عذر الا اخفاء الكفر ، على أن آية الانعام أول ما نزل في هذا النهي فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المنافقين في القعود مع المستهزئين بعد النهي وهم يتلونه أو يتلى عليهم ؟ لهذا شدد الله في آية النساء وقال في الذين يقعدون معهم «إنكم إذاً مثلهم» وأما أولئك فعذرهم نسيان النهي في قوله

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أي وإن فرض أن أنساك الشيطان النهي مرة ما وقعدت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكر مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان اليها بالايمان والاهتداء بها . وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وان تكرر لان في التنسية معنى التكرار

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل: إياك أعني واسمعي ياجارة: وهو كثير في كلام العرب ؟ أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الاحكام الخاصة به ﷺ أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى ؟ أقول ظاهر مانقلناه عن السدي وقاتل اختيار الاول منها

وقد استشكل انساء الشيطان له ﷺ على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين وخاتم النبيين والمرسلين ﷺ أخلصهم وأصفاهم وأزكاهم بل ورد في سورة النحل (١٦: ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) ولكن إنساء شيطان بعض الامور للانسان ليس من قبيل التصرف والسلطان ولا لم يقع إلا لأوليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن فتى موسى حين نسي الحوت (وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره) وانما كان فتاه — أي خادمه لاعبده — يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبي وروي عن مجاهد في تفسير (فأنساه الشيطان ذكر ربه) الآية أن يوسف (عليه السلام) أنساه الشيطان ذكر ربه اذ أمر الناجي من صاحبيه في السجن بذكره عند الملك رابتغاء الفرج من عنده (فلبث في السجن بضع سنين) عقوبة، بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثا مرفوعا في ذلك رووه مرسلا وموصولا وهو «لو لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التي قال مالبث في السجن طول مالبث حيث يبتغي الفرج من عند غير الله تعالى» هذه رواية ابن عباس رفعها أخرجها عنه ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند الى الشيطان لكونه ضاراً أومفوتا لبعض المنافع أولكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطان الشيطان على الناسي واستحواذه عليه بالاغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المخلصين، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بان الخطاب في الآية للنبي ﷺ مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين باعانته على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر الا بخير كما ورد في الحديث الصحيح وقد ينسى الانسان خيراً باشتغال فكره بخير

آخر . قال مجاهد : نهي محمد ﷺ أن يقعد معهم إلا أن ينسى فاذا ذكر فليقم الخ رواه عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

وأما وقوع النسيان من الانبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في جوازه ، قال تعالى لخاتم رسله (١٨ : ٢٣ واذكر ربك اذا نسيت) بل ثبت في هذه السورة (الكهف) وقوعه من موسى عليه السلام (١٨ : ٧١ قال لا تؤاخذني بما نسيت) وانما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه ، وهذا محل اجماع ، ومثله النسيان الذي يترتب عليه اخلال بالدين كاضاعة فريضة أو تحريم حلال أو تحليل حرام . وقد جزم الاستاذ الامام في تفسير (ماننسخ من آية أو ننسها) ببطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس كان ربما نزل على النبي ﷺ الوحي بالليل و نسيه بالنهار فأنزل الله (ماننسخ الآية) لان ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها . وقد ورد في الصحيح اسناد النسيان إلى النبي ﷺ في حديث ليلة القدر « فنسيت » وهو في صحيح مسلم وفي رواية « فأنسيتها » وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي ﷺ في الصلاة وقوله في بعض الروايات عندهم ماعدا الترمذي) « انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني » الخ وهو في باب التوجه نحو القبلة من البخاري عن ابن مسعود قال الحافظ في شرحه له من الفتح ، وفيه دليل على وقوع السهو من الانبياء عليهم الصلاة والسلام في الافعال ، قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت لايجوز على النبي السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم اه

وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر القرآن والحديث . واتفقوا على أنه ﷺ لايقر عليه ، بل يعلمه الله تعالى به . ثم قال الاكثرون شرطه تنبهه ﷺ على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره امام الحرمين ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الافعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه صلى الله عليه وسلم في الاقوال البلاغية وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك ، واليه مال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني ، والصحيح

الاول فان السهو لايناقض النبوة ، واذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرير الاحكام

« قال القاضي واختلفوا فى جواز السهو عليه ﷺ فى الامور التي لا تتعلق بالبلاغ و بيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكار قلبه فجوزه الجمهور ، وأما السهو فى الاقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو في الاقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالاحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجوزه قوم إذ لامفسدة فيه

« قال القاضي رحمه الله تعالى والحق الذي لاشك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الانبياء في كل خبر من الاخبار كما لايجوز عليهم خلف في خبر لاعمداً ولا سهواً لا فى صحة ولا فى مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك فى ذلك أن سيرة نبينا ﷺ وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمرتاب ، فلم يأت فى شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوهم في كلمة . ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر وقوله ﷺ « والله لاأحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير و كفرت عن يميني » وغير ذلك وأما جواز السهو فى الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم » اه (*

*) نقل الالوسي عبارة النووي هذه في روح المعاني ولم يعزها اليه بل بدأ الكلام بقوله في المسألة: وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا ان مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه (ص) الخ ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الاول » قال « وصحح النووي الاول » ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفا يسيرا كقوله « وذكر القاضي أنهم اختلفوا » بدل قول النووي « وقال القاضي اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين. ولما انتهى إلى قوله « فغير ممتنع » وصله بقوله هو: وسيأتي ان شاء الله تعالى تتمة الكلام على هذا المبحث الخ واني أنتقد مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل — وهو في الكتب كثير — بأنه سرقة وان قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وان من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضي الذي ينقل عنه أي القضاة هو فان هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به في شرح النووي لمسلم القاضي عياض

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار اليه القاضي (عياض فهو مارواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رءوس النخل فقال « مايصنع هؤلاء؟» قلت يلقحونه يجعلون الذكر في الانثى فتلقح فقال رسول الله ﷺ « ماأظن ذلك يغني شيئا » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فاني انما ظننت ظنًا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به فاني لن أكذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهم يؤبرون النخل — يقول يلقحون النخل — فقال « ماتصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه ، قال « لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً » فتركوه فنفضت – أو قال فنقصت – قال فذكروا ذلك له فقال «انما أنا بشر اذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، واذا أمرتكم بشيء من رأيي فانما أنا بشر» قال عكرمة أو نحو هذا . قال المعقري[1] فنفضت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بلفظ مرّ بقوم يلقحون فقال « لو لم تفعلوا يصلح » قال فخرج شيصا ، فمر بهم فقال « مالنخلكم ؟ »قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشيص البسر الرديء اذا يبس صار حشفا . واختلاف الالفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووي في شرح الحديث: قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وانما كان ظنًا كما بينه في هذه الروايات ، قالوا ورأيه ﷺ في أمور المعايش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا ، ولا نقص في ذلك وسببه تعلق هممهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اه

وأما مسألة ماء بدر فهي مارواه أهل السير عن النبي ﷺ أنه لما خرج للقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر أي أقربه ، فقال له الحباب بن المنذر: يارسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلكه الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال « بل هو الرأي والحرب والمكيدة » قال يارسول الله ان هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم

---

(١) هو أحمد بن جعفر المعقري نسبة إلى معقر كمسجد وهي ناحية من اليمن) من شيوخ مسلم. وقوله فنفضت النخل أي أسقطت ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت

[أي قريش] فاني أعرف غزارة مائه ـ كثرته ـ بحيث لا ينزح فننزله ثم نغور ماعداه من القلب (جمع قليب كقتيل وهو مالم يبن من الآبار) ثم نبني عليه حوضاً فنملأه ماء فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ « لقد أشرت بالرأي »

هذا وان كثيراً من المؤلفين من المتأخرين يبالغون في تعظيم الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالاقوال كالشعراء من غير التزام ماجاؤا به عن الله تعالى وماثبت في سيرتهم والقاضي عياض ـ أحسن الله جزاءه ـ كان من المبالين إلى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الانبياء على خاتمهم الذي أكمل الله به دينهم وتمم به مكارم الاخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان الانبيا والرسل (ص) بماذكرنا من الآيات القرآنية والاخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الاعراف (٧ : ٢٠٠ وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم ٢٠١ ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ٢٠٢ وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون) فظاهر السياق ان الخطاب هنا للنبي ﷺ وإن كان يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وروى ابن جرير عن أبي زيد قال : لما نزلت (خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) قال ﷺ « يارب كيف والغضب » فنزل (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم « مامنكم أحد الا وقد وكل الله به قرينه من الجن — قالوا وإياك يارسول الله ؟ قال — وإياي الا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني الا بخير »

فمن تامل هذه النصوص جزم بان سلطان الشيطان على الانسان عبارة عن تمكنه من اغوائه واضلاله ، وان مجرد الوسوسة ليس سلطانا ، ولا سيما أدناها ومبداها المعبر عنه في آيتي الاعراف بالنزغ والمس (١) على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي لانه لا يقدر على اكراه انسان على شيء ولكن سميت طاعة وسوسته سلطانا تشبيها بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه

(١) فسر النزغ بين الناس بالاغراء وأصله في اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ النخس وهو غمز الدابة بعود ونحوه لتسرع والمس باللمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى (١٤ : ٢٥ وقال الشيطان لماقضي الامر : ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم)الآية . وقوله «قضي الامر» معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس اليه الشيطان وأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظا من إغوائه ليس له سلطان عليه لاحقيقة ولا مجازاً وقد يكون له مزية على من لم يوسوس اليه ولم يزين له المعاصي اذا صح ماقالوا في تفضيل الانبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية الى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هربا من التطويل ، وقد ثبت أن المتقين قد يمسهم طائف من الشيطان ــ وهو الوسوسة أو مبدؤها ــ ولكنه إذا مسهم تذكروا فاذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته ، بل ينبههم طائفه من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهاداً فيما ينبغي ، والانبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم سادات المتقين ، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟

وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكونَ من سلطانه المجازي على الناسي ، ولكنه اذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته، أو نسيان نهي أدى إلى فعل المنهيّ عنه ،ـ كان وقوعه من الانبياء عليهم السلام مشكلا ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أحد صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونبينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى الى مخالفة الامر بالاعراض عن الذين يخوضون في آيات الله كقعوده معهم ناسيا، ولو وقع ذلك ــ معاذ الله ــ لم يكن منه معصية كمعصية آدم لان الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريبا ولكن هذا النسيان ينافي العزم، وهو ﷺ سيد أولي العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام (فنسي ولم نجد له عزما) وقال (وعصى آدم ربه فغوى) ومازال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات في باب القول بعصمة الرسل (ع م) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الاكل من الشجرة نبيا رسولا ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

الانبياء قبل البعثة من كل ذنب . وانما منعوا صدور الكبائر عنهم عمدا . قال في المواقف: واما سهوا فجوزه الاكثرون وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي واما سهوا فهو جائز اتفاقا الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة اه المراد منه. ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الانسان، ولم تكن سببا لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن انجيل متى روى إن ابليس حاول فتنة (أي تجربة) سيدنا عيسى (ع م) بعدة أمور ثم قال (٤: ٨ثم أخذه أيضا إلى جبل عال جداً وأراه جميع ممالك العالم ومجدها ٩ وقال له أعطيك هذه جميعا إن خررت وسجدت لي ١٠ حينئذ قال له يسوع اذهب ياشيطان لانه مكتوب : للرب إلهك تسجد وإياه تعبد) وعندنا أن الله تعالى قد أعاذ عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمس الولدان، فنحن أشد تعظيما لهما بالحق ممن عبدوهما بغير حق. وليست وسوسة الشيطان لاي إنسان وأمره إياه بالشر ونهيه عن الخير بنقيصة ، وانما النقيصة طاعته ألعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونهم من عباده المخلصين

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كمثل ميكروبات الامراض من جنة الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوي المزاج معتدل المعيشة متقيا لها بما يرشد اليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القاتلة لها فانها قلما تصيبه واذا أصابته فلا تضره، بل قد تنفعه بتعويد مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مسرفا في المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فانها تؤذيه ويحدث له بسببها من الامراض والادواء مايكون به حرضا أويكون من الهالكين، والنفس الزكية الفطرة، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لايكاد الشيطان يضلها، واذا طاف بها طائف من وسوسته في حال الغفلة كان هو المذكر لها ، فاذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها . فمثلها في عدم تأثير الوسوسة فيها أوعدم افسادها لها كمثل البدن القوي في عدم استعداده لفتك جراثيم الامراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق، والمعاصي وسوء الاخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان، كاستعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الامراض . ومن الارواح والابدان

ماليس في منتهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب الى الصحة والقوة ، والهلاك إن كان بضد ذلك

فعلم مما تقدم ان الآية لاتدل على أن الشيطان ينسي النبي الأعظم ﷺ ماذكر ، إما لان الخطاب فيها لغيره ابتداء - وإما لان المراد به غيره وإن وجه اليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مبالغة المؤمنين في الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية الى الوقوع في النهي ، و كون الانبياء معصومين من الشرك من المسائل القطعية التي لانزاع فيها، فان علمهم بالتوحيد برهاني وجداني عياني وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين ، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجحه الآية الآتية بجعلها موضوع المسألة في جماعة المتقين - وإما لان الخطاب له على سبيل الفرض ، لأجل المبالغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله ، ومن المعهود في التخاطب ان مايقال على سبيل الفرض يدخل فيه المحال ، فهو لايقتضي جواز الوقوع ولااحتماله ، وذلك هو الاصل في الجملة الشرطية المبدوءة بان فقد قالوا إنها للشك ، وانما يأتي مثله في كلام الله بحسب الاسلوب العربي لبيان المراد في نفسه بصرف النظر عن القائل ، وفائدته هنا بيان كون النسيان عذراً فان لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً

وذهب الزمخشري مذهبا آخر في تنزيهه ﷺ عن هذا النسيان بايراد احتمال آخر في الجملة قال : ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لانها مما تنكره العقول فلاتقعد بعد الذكرى - بعد أن ذكرناك قبحها ونبهناك عليه - معهم اه وقد ردوا عليه هذا الوجه لانه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين ، وبناؤه عليها غير متعين، ولاينكر الاشاعرة ولاغيرهم ان عقل المؤمن يجزم بقبح القعود مع المستهزئين بآيات الله وان لم يكن العقل مستقلا بالتحليل والتحريم فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعدة إلاأن يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المنير ، ولكن كيف يخفى مثله على هذا اللغوي النحرير ؟

واستنبط العلماء من الآية ان الانسان غير مؤاخذ بما يفعله في حال النسيان بمعنى انه لايعاقب عليه ، واذا أكل في رمضان ناسياً لايبطل صيامه، لا بمعنى ان

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصوليون والفقهاء على هذه المسألة بحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال المحدثين معروف ، أنكره الامام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت اسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فان الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفا من أنّ رفع النسيان عبارة عن رفع الاثم لا رفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ . وأما اسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعا بلفظ « ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » قال في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع، وقال الديبع في الاحاديث المشتهرة : وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ « ان الله وضع عن هذه الامة ثلاثا الخطأ والنسيان والامر يكرهون عليه » ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿ وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء ما فلا يحاسبون على شيء من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها اذا هم تجنبوهم وأعرضوا عنهم كما أمروا، وقد روي هذا المعنى عن سعيد بن جبير قال : ماعليك أن يخوضوا في آيات الله اذا تجنبتهم وأعرضت عنهم، وقيل هو رخصة ومعناه ماعليهم من حسابهم من شيء إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها (إنكم إذاً مثلهم) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج .وهو بعيد جداً لانه لا يصح أن يتصل بالنهي مايبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الآلوسي : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لان قوله سبحانه « وما على الذين » الخ خبر ولا نسخ في الاخبار فافهم اه وقد يقال ان الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذة أحد بذنب غيره لا خبر من الاخبار التي قالوا انها لا تنسخ ، والعمدة في رد القول بنسخها ماذكر آنفا فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبير، أو أن يقال في التقدير . وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء

إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لخوضهم وباطلهم وكان يشق عليهم تجنبهم والاعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئا لو لم ينهوا عنه فانه تعالى ما أخر النهي الا إلى وقته المناسب له ،ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات النكاح (الا ما قد سلف)

﴿ولكن ذكرى لعلهم يتقون﴾ أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضا كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله بالباطل فهذه التقوى المرجوة بالنهي هي تقوى خاصة ، وتلك التقوى هي الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكر كما تقدم ، وقيل ان المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء ان أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أي يعظوهم وينكروا عليهم في تلك الحال لعلهم يتقون الخوض ولو في حضرتهم .

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين .قال ابن جبير : ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون مساءتكم وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتحرون مساءتهم ويكرهون مسرتهم ،وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم اذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم اه وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثني وليس هذا منه ،ومن البديهي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الاقبال عليهم ،وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين .ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلا ولا من عند نفسه

أشرنا في تفسير الآية السابقة الى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول ﷺ من دونه ويؤكده الرجوع

الى الخطاب في قوله ﴿ وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا ﴾ تقدم تفسير اللعب واللهو ونكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٣٢ (راجع ص٣٦٢ ـ٣٦٨ ج٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول ـ ومثله فيه من تبعه من المؤمنين ـ الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون أولا وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ، وغرتهم الحياة الدنيا الفانية ، فآثروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخاذهم دينهم لعبا ولهواً ففيه وجوه المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لما لم تكن مزكية للأنفس ، ولا مهذبة للاخلاق ، ولا واقعة على الوجه الذي يرضي الرحمن ، ويُعد المرء للقائه في دار الكرامة والرضوان ، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع والعمران ، كانت إما صرفا للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شاغلة عن بعض الهموم والشؤون وهو اللهو ، ويظهر ذلك في أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد ، وقد روي القول به عن ابن عباس . قال : جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى ، ثم ان الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى اه وهو يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى (فاولها) أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه ـ وهو دين الاسلام ـ لعبا ولهواً حيث سخروا به واستهزءوا به (الثاني) اتخذوا ماهو لعب ولهو من عبادة الاصنام دينا لهم (الثالث) أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عن ذلك بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهواً (الخامس) قال ـ وهو الاقرب ـ أن المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل أنه أقام الدليل على أنه حق وصدق وصواب ، فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو ، فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) هو الاشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه ، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة ، وداخلين تحت هذه الحالة والله أعلم اه

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير (وغرتهم الحياة الدنيا) وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب واللهو، ذاهلا عن كونه لا يظهر في كفار قريش الذين قُصدوا به أولا وبالذات . والوجه الاول اعتمده المتأخرون وفيه أنه مخالف لقوله تعالى (لكم دينكم ولي دين) وقوله (٥:٥٦ لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً) فالله تعالى لا يضيف دين الاسلام الى الكفار . وأما معنى غرتهم الحياة الدنيا فهو أنها خدعتهم وأغفلتهم عن أنفسهم وماهي مستعدة له من الكمال، وعن كون البعث حقا والعدم المحض من المحال ، فاشتغلوا بلذاتها الحقيرة الفانية المشوبة بالمنغصات ، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات، فاستبدلوا الخوض فيها ، بما كان يجب من فقهها وتدبرها

وهذا الامر بترك هؤلاء المغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله (١٥:٣ ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده (٤ وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم ٥ ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) وورد مثله بعذاب الآخرة (٤٣:٨٣ و٧٠:٤٢) وقيل المراد به الامر بالكف عنهم، وترك التعرض لهم، وانه نسخ بآية القتال ، روي عن قتادة وضعفه المحققون . واذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ﴾ البسل مصدر بسله يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والاباحة، وأبسل الشيء كبسله أسلمه للهلاك ومنه أسد باسل ورجل باسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أومانع لما يريد حفظه أن ينال . والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقرينة الحال لانه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكر ، وبقرينة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق (فذكر

بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضا كما قالوا . وروي عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الابسال : الفضيحة والاسلام للهلاك والحبس في النار ، وكان الاخير جوابه لنافع ابن الازرق وهو تفسير بالاخص لبيان المراد ، قال نافع أو تعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن اتقاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أي اتقاء حبسها أو رهنها في العذاب أو اسلامها اليه أو منعها من نعيم الجنة وتفاديا من ذلك بما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير الاول قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين) الآية ـ وقدر بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل . و بعضهم لئلا تبسل

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل ابسالها بقوله ﴿ ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ﴾ أي وليس لها من غير الله ولي أي ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى (٤٠ : ١٨ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) في يوم وصفه تعالى بقوله (٢ : ٢٥٣ لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) والامر فيه لله وحده (٣٩ : ٤٥) قل لله الشفاعة جميعا ـ ٢ : ٢٥٤ من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه (٣٤ : ٢٤) ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له ـ ٢١ : ٢٨ ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) فكل نفس تأتيه في ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهي مبسلة بما كسبت من سيء عملها ،

﴿ وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ العدل بالفتح ما عادل الشيء وساواه من غير جنسه كما تقدم في تفسير (٥:٩٨ أو عدل ذلك صياما) وهو هنا بمعنى الفداء لان الفادي يعدل المفدي بمثله كما قال الزمخشري . وعدل هذا يتعدى الى المفعول به بالباء كما قال في أول هذه السورة (بربهم يعدلون) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وان تفد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها ـ أي لا يقع الاخذ ولا يحصل ـ فهو على حد أكل من القصعة ، وسير من البلد لان العدل ـ وهو مصدر ـ لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضمن الاخذ معنى القبول ، وان

يعاد الضمير على العدل وهو الفداء بمعنى المفدي به وان عد هذا من قبيل الاستخدام،
وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أي الفدية وأسند الى الاخذ
والى القبول ، قال (٢ : ٤٧ واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) وقال (٢ : ١٢٢ واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون)

والمراد من هذه الآيات وما في معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق
النجاة في الآخرة (كنيل كثير من المقاصد في الدنيا) بتقديم الفدية لله تعالى أو بشفاعة
الشافعين ، عنده أي بوساطة الوسطاء وتقرير أصل الدين الالهي وهو أن النجاة في
الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على ألسنة رسله من الايمان
والاسلام — وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذي تتزكى به الانفس مع الايمان
الاذعاني بالله ورسله وما جاءوا به ، ومن أبسلهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم
الدين لعبا ولهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعة ولا تقبل منهم فدية

﴿ أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا ﴾ أي أولئك الموصوفون بما ذكر هم الذين
أسلموا للهلكة وارتهنوا وحبسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الاوزار والآثام
حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذي اتخذوه لعبا ولهواً ما يزجرهم
عنها . وماذا يكون جزاؤهم بعد الابسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما
كانوا يكفرون ﴾ أي لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة — ويطلق على
الشديد البرودة أيضا — وعذاب شديد الالم بسبب كفرهم، الذي ظلوا مستمرين
عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى — لو اتبعوه — سبب نجاتهم .
أو التقدير أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم
على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الاول بالكسب والتعليل الثاني بالكفر
فالاول ذكر بصيغة الماضي والثاني بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . ولولا
رسوخهم في الكفر الذي أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائما دل على
انه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المنقطعة
ينهض سببا لهلاكهم ووقوعهم في هذا العذاب كله . وفي الآية أكبر العبر لمن يفقه

الكلام ، ولا يغتر بلقب الاسلام، فانما المسلم من اتخذ إمامه القرآن ، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، لا من اغتر بالاماني والاوهام ، وانخدع بالرؤى والاحلام،

(٧١) قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِي ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِي ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا . قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ، وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ (٧٢) وَأَنْ أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ ، وَهُوَ ٱلَّذِيٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٣) وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ، وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ ، عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ

ضرب الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات مثلا يتضح لمن عقله من المشركين ماتقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح مآلهم في شركهم، ويعلل لهم ما بدىء به سياق الآيات الاخيرة فيه (أي التوحيد) من النهي عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم، ويشرح لهم مفهومه، ويفصل لهم مضمونه، ويبين لهم مقابله . وأعني بهذا السياق مافي حيز قوله تعالى (٦٦ قل اني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) الخ وحيز قوله (٦٣ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر) وما يليه من الوعيد بعذاب الدنيا والآخرة، وختم الآية بالامر بالاسلام المقابل لطريق الضلال والهوى. وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى، والآيتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكل علمه وحكمته فيه . قال

﴿ قل أندعو من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ﴾ روى عن السدي أن المشركين قالوا المؤمنين اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ، فقال الله (قل أندعو) الآية . وعن قتادة أنه قال في الآية : خصومة علمها الله محمداً ﷺ وأصحابه يخاصمون بها أهل الضلالة . ولعل هذا مراد السدي إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائما ويدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ماروي من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما لأبيه إلى الشرك -فنزلت الآية رداً عليهم فلقنهم الله تعالى هذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الجلي الواضح لحالي الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته، في سياق حجج الحق الكثيرة في هذه السورة التي نزلت دفعة واحدة كما تقدم. والاستفهام للانكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا- مالا يضرنا ولا ينفعنا كالاصنام وسائر ماعبد من دون الله، ونرد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذ هدانا الله إلى الاسلام؟

ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الانكار والتعجب في الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء الذي يكشف ما يدعى اليه إن شاء، إلى دعاء العاجز الذي لا يقدر على نفع ولا ضر (ثانيها) أنه نكوص على الاعقاب وتقهقر إلى الوراء، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة، أو أحجم بعد اقدام على محمدة: نكص على عقبيه، وارتد على عقبيه، ورجع القهقرى. والاصل فيه رجوع الهزيمة أو الخيبة والعجز عن السير المحمود، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بنرد المبني للمجهول بدل التعبير بنرتد أو نرجع، والنكتة فيه ان هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل لان العاقل اذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فانه لا يختار الرجوع عنها، واستبدال الذي هو أدنى، بالذي هو خير وأعلى، فاذا كانت فطرته وعقله يأبيان عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد؟ (رابعها) ان من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة، وهداه إلى صراط السعادة، بما أراه من آياته في الانفس والآفاق، وما شرح به صدره للاسلام، فمن يقدر أن يضله بعد إذ هداه الله؟ (ومن يهد الله فما له من مضل، أليس الله بعزيز ذي انتقام) (خامسها) المثل الذي يصور المرتد في أقبح حالة كانت تتصورها العرب، وذلك قوله تعالى

﴿كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى: ائتنا﴾ قرأ حمزة استهواه بألف ممالة وكانوا يرسمونها ياء كأصلها وإن لم تكن طرفا ورسمها في

المصحف الامام هكذا (استهوته) وهو يحتمل القراءتين . وتقدير التشبيه في الكلام أنرد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الارض، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين - الخ . قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله وقيل استهامته وحيرته ، وقيل زينت له هواه ، ويقال للمستهام الذي استهامته الجن : استهوته الشياطين . القتيبي : استهوته الشياطين - هوت به وأذهبته . جعله من هوى يهوي . وجعله الزجاج من هوي يهوى ، أي زينت له هواه . كذا في لسان العرب وغيره . والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هائما أي يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة ، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والاصل في قولهم : جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون ان الجن تظهر لهم في البراري والمهامه وتتلون لهم بألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهيم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان والاغوال والسعالي (بوزن الصحاري) وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله ﷺ قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في الفلوات وهي من جنس الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولا أي تتلون تلونا فتضلهم عن الطريق فتهلكهم فأبطل النبي ﷺ ذلك . وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وانما معناه ابطال مازعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها . قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل أحداً . ويشهد له حديث آخر « لا غول ولكن السعالي » وقال العلماء : السعالي بالسين المفتوحة والعين المهملتين هم سحرة الجن . أي ولكن في الجن سحرة لهم تلبيس وتخييل ، وفي الحديث الآخر « اذا تغولت الغيلان فنادوا بالاذان » أي ادفعوا شرها بذكر الله تعالى . وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها . وفي حديث أبي أيوب : كان لي تمر في سهوة وكانت الغول تجيء فتأكل منه . اه

أقول ان هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الاثير ليس للنووي من التصرف فيه الا عزو نفي وجود الغول إلى جمهور العلماء . وهو القول الذي قدمه ابن الاثير وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وماعزاه النووي الى

الجمهور هو المتبادر في لفظ الحديث فان كلمة «لاغول» نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده في حديث لابي هريرة عند أبي داود. وماأيد به قول غير الجمهور لا يحتج بشيء منه ولذلك لم يعرج الجمهور عليه، ولكن روى ابن أبي شيبة باسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « ان أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فاذا رأيتم ذلك فأذنوا. وهذا رأي لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخييل باطل من سحر الجن. والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضي إثبات الغول، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى في الحقيقة . قال ابن هشام في قول كعب بن زهير

فما تدوم على حال تكون بها ... كما تلون في أثوابها الغول

من شرحه لقصيدته (بانت سعاد) : والغول بالضم كل شيء اغتال الانسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالي وهي إناث الشياطين سميت بذلك لانها فيما زعموا تغتالهم أو لانها تتلون كل وقت، من قولهم : تغولت عليَّ البلاد ـ إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تتراءى وتتلون لهم وتضلهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفي الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقاء ثالثة ... أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور . قال في اللسان: والسعلاة والسعلاء الغول : وقيل هي ساحرة الجن . فجعل هذا قولا ضعيفا ثم ذكر قولين آخرين مثله أحدهما أنها أخبث الغيلان وثانيهما أنها أنثى الغيلان . ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة. وشبهوا بها الخيل أيضا. والظاهر أن بعضهم كان يخيل اليه الخوف في البراري المنقطعة شيئا يتلون فيهيم على وجهه خوفا منه لاعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القردة الراقية التي تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التي أكلت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روى وكان عن مشاهدة، والا كان مبنيا على ماتوارثه قبل نفي النبي (ص) له أو قبل العلم بهذا النفي . وقد قال الله تعالى في الشيطان (انه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وقال ابن عباس ان النبي (ص) لم ير الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أوحي إليَّ أنه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه انه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه . وروى البيهقي في مناقب الشافعي باسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول: من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبيا . انتهى . وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها(١)

على اننا نقول ان ما اشتهر عن العرب في مسألة الاغوال واستهوائها بعض الناس في الفلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم، والراجح المعقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمر وصرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لا حقيقة له في الخارج، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كبعض القردة. والعرب تطلق اسم الشيطان على العاتي المتمرد من الانس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة قال تعالى في شجرة الزقوم (طلعها كأنه رءوس الشياطين) قيل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه ان الشيء اذا استقبح شبه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الاشياء ولو رئي لرئي في أقبح صورة . وقيل كأنه رءوس حيات، فان العرب تسمي بعض الحيات شيطانا. وأورد شاهدا من الشعر على ذلك وورد في بعض الاخبار ان حيات البيوت من الجن. وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما، «الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون ويظعنون» قال السهيلي هذا الاخير هم السعالي. وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ريح (أي كالريح) لا يأكلون

(١) ومنه حديث ابي هريرة فيمن كان يسرق تمر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان. وهو في البخاري منقطع ووصله النسائي والاسماعيلي وابو نعيم . وللطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن ابي اسيد وللنسائي عن ابي بن كعب . واما أثر ابي ايوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب انه ليس فى هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد النووي على ما نقله عن النهاية شيئا منها (اه الطبعة الثانية)

ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ والحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الضارة أو القبيحة وعلى ما يؤثر عن أهل الكتاب وغيرهم من العالم الروحي الغيبي الذي يوسوس للناس فيزين لهم الشر، ويلابس بعضهم أحيانا فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان، غيرهم، ويراه الانبياء وبعض الصالحين من باب الكرامة الخاصة. والأكاذيب عن جميع الامم في ذلك كثيرة، والشبهات فيها غير قليلة، ولكن قل المصدقون بها في بلاد العلم والمدنية.

بعد هذا الشرح نقول ان للمفسرين قولين في تفسير (كالذي استهوته الشياطين) أشرنا اليهما في تفسير الاستهواء (الاول) أنه تشبيه لمن يرتد مشركا بعد الايمان بالمستهام الذي يضل في الفلوات حيران لايهتدي تاركا رفاقه على الجادة ينادونه: ائتنا عدا إلينا. فلا يستجيب لهم لانجذابه وراء ما نراءى له من الغيلان بغير عقل ولا بصيرة. وهذا التفسير مروي عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس. قال السدي بعد بيان التشبيه: فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لمحمد، ومحمد الذي يدعو الى الطريق والطريق هو الاسلام. ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية « ان الغول تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى انه في شي فيصبح وقد ألقته في هلكة وربما أكلته، أو تلقيه في مضلة من الارض يهلك فيها عطشا» ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه مثبت للغول الذي نفاه الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم، ومنهم من يرى أنه لا يقتضي إثباته لان التشبيه قد يبنى على المتعارف لاجل التأثير، وقد أشار الزمخشري الى ذلك بقوله: وهذا مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقده من أن الجن تستهوي الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله (كالذي يتخبطه الشيطان من المس) اه وقد شنع عليه ابن المنير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لاينكرهم - وتبعه الآلوسي فقال: وليس هذا مبنياً على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين اه وما هذا التشنيع إلا من تعصب المذاهب، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الاذكياء في هذه الغياهب، وقد علمت أنه لا دليل على كون ما كانت تزعمه العرب في الجاهلية من شياطين الجن، وأن النبي ﷺ كذبهم في دعوى الغول، وان جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب

ولم يؤولوه ، وأن من أوله بانكار تغول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذاك ، وانما بنى التشبيه على ماقيل من استهوائهم واضلالهم بتغولهم ، لا على مجرد وجودهم ، واذا كان الاستهواء بتخيلات لا حقيقة لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعي الشرك كالمستهوى بما لا حقيقة من الاوهام الضارة الشيطانية، التي تنسب الى الاغوال الخيالية. ولا يقتضي ذلك إنكار الجن والشياطين، وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين، وانما الجن من عالم الغيب، لا نصدق من خبرهم إلا ما أثبته الشرع ، أو ماهو في قوته من دليل الحس أو العقل، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختبارا أن شياطين الجن تأكل الناس، ولا أنها تظهر لهم في الفيافي والقفار، كما كانت تزعم العرب وغير العرب في طور الجهل والخرافات.

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذي في جامعه وفي الشمائل من طريق أبي عقيل عبدالله ابن عقيل الثقفي وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبو داود وروي عن ابن معين أنه منكر الحديث، والظاهر انه قد ذكر على سبيل الحكاية ، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب من أنه رجل من بني عذرة أسرته الجن في الجاهلية فأقام فيهم زمنًا ثم أعادوه الى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ، فصار الناس يقولون «حديث خرافة» لكل حديث مستملح يكذبونه . على أن ماعساه يثبت لبعض الافراد على خلاف الاصل لا يتخذ دليلا على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الاغوال ونحوها، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول في التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشيطان لقبحه وضرره ، وان كان كالسراب لا حقيقة له في نفسه ، أو يكون حيوانا مفترسا تمثله الاوهام بأشكال مختلفة ، وراجع مايقرب لك هذا في تفسير (ولكن شبه لهم) ـ ٤٧ ج ٦ تفسير ـ

فان فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح (القول الثاني) عليه وهو أن الذي استهوته الشياطين في الارض هو الذي أضلته بوسوستها، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعبًا ولهوًا، وغرته الحياة الدنيا فآثرها على الآخرة لا نكاره إياها أو عدم إيمانه بوعد الله ووعيده فيها وهذا في معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال: هو الرجل الذي لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل في الارض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. الا أن في هذه الرواية ان أصحاب المستهوى الذين يدعونه الى الهدى، هم الضالين المتبعين للهوى، واما يصحب الانسان أمثاله ، فالمراد يدعونه الى مايزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داع إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت طريق الحكاية، أو المراد بها الطريق الجادة ، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال في قراءة ابن مسعود (يدعونه إلى الهدى بينا) قال الهدى الطريق انه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا ما هم عليه من طرق الوهم . وأنكر ابن جرير هذه الرواية ، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى ، والله تعالى لا يسمى الضلالة هدى، وسواء أصح ما أنكره ابن جرير أم لا، فان المعنى الثاني لا يتوقف عليه ، بل يصح أن يقال ان ذلك الذي استهوته الشياطين بوسوستها — حال كونه حيران — له أصحاب يدعونه إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تنازعه وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفلت من الاولى فيكون من المهتدين، ولا البت برد الاخرى فيكون من الاخسرين ، بل يظل هائما في حيرته ، مضطربا في أمره ، وانما جعل دعاة الهدى أصحابا له ، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق . والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئنا بالشرك، ووجه الاستفهام الانكاري في أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوءى التي لابد منها لمن يرتد عن الايمان، وهي أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان ؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الامر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريبا بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦ قل إني نهيت — إلى قوله — قل لا أتبع أهواءكم) الخ، في ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام في النهي والامر، ويعبرون عنهما بالتخلي والتحلي . أي قل ان هدى الله الذي أنزل به آياته ، وأقام عليه حججه وبيناته ، هو الهدى الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا ما تدعون اليه من أهوائكم، اتباعا لما ألفيتم عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذي دعينا اليه

فأجبنا، وأمرنا به فأطعنا، ﴿وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ فأسلمنا. واللام في «لنسلم» فيها وجهان (أحدهما) أنها للتعليل والتقدير، وأمرنا بهذا الهدى لاجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالاذعان والخضوع لدينه والاخلاص في عبادته، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه (وثانيهما) أنها للمصدرية أي وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين. وقد روي القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل «يريد الله ليبين لكم - مايريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج» الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما. وصرح الكسائي والفراء بأن اللام تكون حرفا مصدريا بعد الفعل من الامر والارادة خاصة. وهذا الوجه أوجه وأظهر

﴿وأن أقيموا الصلاة واتقوه﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين، وبأن أقيموا واتقوه، أي قيل لنا ذلك، وقدر بعضهم: أمرنا بالاسلام وباقامة الصلاة والتقوى، وإقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذي شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره «ولذكر الله أكبر» ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج، والتقوى اتقاء مايترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكب سننه في خلقه من ضرر وفساد، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامتثال الامر واجتناب النهي ﴿وهو الذي اليه تحشرون﴾ أي تجمعون وتساقون الى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها. واذا كان الحشر اليه وحده والجزاء بيده وحده، فمن الجنون أن يعبد غيره ويدعى، أو يخاف أو يرجى،

﴿وهو الذي خلق السموات والارض بالحق﴾ أي خلقهما بالامر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة، المشتملة على الحكمة البالغة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة، فلم يخلقهما باطلا ولا عبثاً، فاذاً لا يترك الناس سدى، بل يجزي كل نفس بما تسعى

﴿ويوم يقول كن فيكون قوله الحق﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون وهو وقت الايجاد والتكوين، فلا مرد لامره التكويني ولا تخلف، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لأمره التكليفي بلا حرج في النفس ولا تكلف، لأن الامر حق، والخلق حق (ألا له الخلق والامر)

﴿ وله الملك يوم ينفخ في الصور ﴾ ويبعث من في القبور، فاذا كان لغيره ملك ما في الدنيا بمقتضى سننه المقدرة، وشريعته المقررة، فلا تملك يومئذ نفس ما مهما تكن مكرمة، لنفس ما مهما تكن قريبة أو مقربة، شيئا ما من خير أو شر، أو نفع أو ضر، وانما الامر يومئذ لله وحده. فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيره من دونه فيرد على عقبيه، ويرجع الى شر حاليه. والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الراجز:

لقد نطحناهم غداة الجمعين　نطحا شديداً لا كنطح الصورين

وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقا ينفخون فيها فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس الى الاجتماع، ويعزفون به كغيره من آلات السماع وقد ورد ذكره في سفر الايام لاول من كتب العهد العتيق قال (١٥: ٢٨ وكان جميع اسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق والصنوج يصوتون بالرباب والعيدان) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة كبسر وبسرة وصوف وصوفة وقيل في سور المدينة أيضا أنه جمع سورة ونقلوا هذا التفسير عن أبي عبيدة من رواة اللغة، وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه في قوله تعالى (٣٩: ٦٨ ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض إلا من شاء الله) وهذه هي النفخة الاولى ولا يظهر معنى لكونها في صور المخلوقات وانما يظهر ذلك في النفخة الاخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تتمة الآية (ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) وبأنه مخالف لما ورد في الاخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق أو بما يشبههما، وفي بعض الآثار الاسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فاذا نفخ فيه نفخة البعث تصيب النفخة تلك الارواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها كما بدأها ورده اللغويون أيضا بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور، وقد أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى (وصوركم فاحسن صوركم) وأما ما جاء من جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال الواحد، وروى الازهري هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم ويراجع في مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد أطال الكلام في المسألة فيهما

وأما الاخبار المرفوعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجا منها شيئا وأقواها مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث عبدالله بن عمر قال: سئل النبي ﷺ عن الصور فقال «هو قرن ينفخ فيه» وروي عن ابن مسعود أنه قال الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد في روايات يقوي بعضها بعضاً وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفي بعضها أنه وكل به ملكان وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ وتأثيره ومايتعلق به ومايكون يومئذ روايات منكرة بعضها مأخوذة من الاسرائيليات عن كعب الاحبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات الواردة في قيام الساعة كحديث ابي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من طريق اسماعيل بن رافع قاضي المدينة، وقد ذكر منه ابن كثير مايملأ عدة صفحات وذكر أنه غريب جداً وأن اسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه كثيرة وذكر الخلاف في توثيق اسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه غير واحد من الائمة كاحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الانبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى

﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا بالسر والعلانية وقال الحسن: الشهادة ماقد رأيتم خلقه والغيب ماغاب عنكم مما لم تروه. وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلا تفصيلا والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف والذي له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الذي يضع كل شيء في موضعه وهو الخبير بدقائق الامور وخفاياها فلا يشذ عن علمه وحكمته شيء منها فلا يليق بعاقل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب اليه زلفى (فلا تدعو مع الله أحدا * بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء) ففي هذا التذييل تقرير لمضمون الآية وفذلكة للسياق الوارد في انكار دعاء غير الله تعالى .

(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً ؟ إِنِّي
أَرٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلٰلٍ مُبِينٍ (٧٦) وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرٰهِيمَ مَلَكُوتَ
السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ
اللَّيْلُ رَأَ (*) كَوْكَباً قَالَ هٰذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ
(٧٨) فَلَمَّا رَأَ الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هٰذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي
رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ
هٰذَا رَبِّي هٰذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
(٨٠) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا
أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحاجة المشركين فبين استحقاقه للعبادة وحده واشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التي أيد بها رسوله ورد مالهم من الشبهة على الرسالة ثم لقن رسوله طوائف من الآيات البينات في اثبات التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له (قل . قل) ثم أمره في هذه الآيات بالتذكير بدعوة أبيه ابراهيم عليهما الصلاة والسلام إلى مثل ما دعا اليه من التوحيد وتضليل عبدة الاصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والارض وما استنبطه هو منه من آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحجة على أهله، تأييداً لمصداق دعوته في سلالة ولده اسماعيل عليهم الصلاة والتسليم . ولابراهيم المكانة العليا من اجلال الامة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على اجلاله . واننا نقدم لتفسير الآية مقدمة في أصل ابراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول

*) رسمت رأى في المصحف الامام راء وهمزة بصورة الالف المشدودة هكذا ـ رأ ـ وحذفت الالف المنقلبة عن الياء في الرسم تبعا لحذفها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كفر أبيه ﴾

(ابراهيم) هو الاسم العلم لخليل الرحمن ، أبي الانبياء الاكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين – وهو السفر الاول من أسفار العهد العتيق – انه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد في (أور الكلدانيين) وهي بلدة من بلاد الكلدان . و « أور » بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كما قالوا . قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حلب كما رجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق – بين النهرين – وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف اليه ، وأشهرها (أورشليم) لمدينة القدس قالوا ان معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية . وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوثي) من سواد الكوفة . وكان اسم ابراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا ان معناه (أبو العلاء) فهو مركب من كلمة أب العربيـة السامية مضافة إلى ما بعدها . وفي سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكلمه وجدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أبديا وسماه لذريته (ابراهيم) بدل (أبرام) وقالوا ان معنى ابراهيم (أبو الجمهور) العظيم أي أبو الامة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن اسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إب المكسورة في ابراهيم هي أب المفتوحة في أبرام . فالجزء الاول منه عربي والثاني كلداني أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربيـة التي هي أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الاصل والام لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانيـة . وذكر رواة العربية في هـذا الاسم سبع لغات عن العرب وهي ابراهيم وابراهام وابراهوم وابراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سرياني الاصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم ، وعلى هذا يكون جزآه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الاعاجم الذين

لا ينطقون بالحاء المهملة كالافرنج وتركيبه مزجي. وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره بريه أو أبيره وبريهيم» قال شارحه عند الاول: قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا وتصرفوا فيه بالتصغير والا فالاعجمية لايدخلها شيء من التصريف بالكلية.

وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما، وصرح بعضهم بأن الملك حموربي الذي كان معاصرا لابراهيم عليه الصلاة والسلام عربي. وحموربي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه أنه بارك ابراهيم وان ابراهيم أعطاه العشر من كل شيء. ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن ابراهيم أسكن ابنه اسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك وان الله تعالى سخر لهما جماعة من جرهم سكنوا معهما هنالك وان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورهما وانه هو وولده اسماعيل بنيا بيت الله المحرم ونشرا دين الاسلام في البلاد العربية. فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة ابراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين، وانهما على ما كان فيهما من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرهم يفهمون منها وتفهم منهم. وقد ثبت في صحيح البخاري أن ابراهيم زار اسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبته. وقد ورد أيضا أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرهم فهي أم اللغة المضرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية، ثم ارتقت في عهد قريش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفاخرة في موسم الحج. ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخلق بها

وأما أبو ابراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح التاء وحاء مهملة وقالوا ان معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون ان اسمه تارخ بالخاء المعجمة أو المهملة وان آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه، ونقل عن الزجاج

و الفراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تارخ أو تارح. ولا نعرف لهذه الاقوال أصلا مرفوعا إلى النبي ﷺ ولا منقولا عن العرب الاولين ، وإنما هو منقول فيما يظهر عمن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب الاحبار الذين أدخلا على المسلمين كثيراً من الاسرائيليات فتلقوها بالقبول على علاتها وعن مقاتل بن سليمان المجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم - في التفسير المأثور عن مجاهد قال : آزر لم يكن بأبيه ولكنه اسم صنم - وعن السدي اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر - وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال: آزر الصنم وأبو ابراهيم اسمه يازر ، وفي الاخرى ان أبا ابراهيم لم يكن اسمه آزر وانما اسمه تارح رواهما عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ - وعن ابن جريج أن اسمه تيرح. وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير وروي عن الحسن أيضا . وقال البخاري في التاريخ الكبير :ابراهيم بن آزر وهو في التوراة تارح والله سماه آزر وإن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تارخ ليعرف بذلك. اه فقد اعتمد ان آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه ، فان أمكن الجمع بين القولين فيها وإلا رددنا قول المؤرخين وسفر التكوين لانه ليس حجة عندنا حتى نعتد بالتعارض بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ما قبله نصدق ما صدقه ونكذب ما كذبه ونلزم الوقف فيما سكت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح .وأضعف ما قالوه في الجمع بين القولين ان آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمي العم أبا مجازاً وهذه الدعوى لا تصح على إطلاقها وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، ويليه في الضعف قول بعضهم انه كان خادم الصنم المسمى بآزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مكانه .وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر حينئذ أن يكون تارح هو اللقب لان معناه المتكاسل وهو لقب قبيح قلما يطلقه أحد ابتداء على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به ، الا أن يصح ما زعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم المخطيء أو المعوج أو الاعوج أو الاعرج - ولعله تحريف عما قبله - وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوارزمية

بعد كتابة ماتقدم راجعت (روح المعاني) للآلوسي والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحببت أن أنقل عنهما مايأتي

قال الآلوسي وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرته في الاعلام الاعجمية ، وقيل الاولى أن يقال انه غلب عليه فألحق بالعلم وبعضهم يجعله نعتا مشتقا من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الأثم ، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعل

وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي ابراهيم تارح : ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال باجماع النسابين على أن اسمه كان تارح قال : لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد بعضا وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اه وقد بينا لك ماخذه وانه لا اجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنفا وبينا قويه من ضعيفه

ومن الناس من استدل على أن آزر لم يكن والد ابراهيم ﷺ بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن ابراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) أي الاشاعرة أو أهل السنة كافة ـ ان آزر كان والد ابراهيم وكان كافراً وفي رده قول الشيعة . وقال الآلوسي : والذي عول عليه الجم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد ابراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي ﷺ كافر أصلا لقوله عليه الصلاة والسلام « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » والمشركون نجس ، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشيء من قلة التتبع . وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم لعم ابراهيم

عليه السلام وجاء اطلاق الاب على الجد في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ماتعبدون من بعدي ؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا . وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية

ثم ذكر السيد الآلوسي آثاراً استدلوا بها على ماذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الابوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة — كما يقال — ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الاحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهي التي أشار اليها الآلوسي بقوله : وألفوا في هذا المطلب الرسائل الخ ، اعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذي عول عليه أهل السنة . ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقاد ، وانما أوقعه فيها هوى صادفته في الفؤاد ، وهو الميل إلى مايدل على نجاة جميع أولئك الآباء والاجداد ، الذين أنجبوا أفضل الابناء والاحفاد ، محمد وابراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام ، فان من حبهما وهو من آيات الايمان بهما ، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما ، ولكن اذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر ، وأن يطلع رسوله على عاقبته في النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيكون مقتضى حب الله ورسوله هو الايمان بذلك وبيانه كما بيناه ؟ أم يكون حبهما تحريفه وتأويله مبالغة في تعظيم نسب الرسل واستعظاما لهلاك أقرب الناس منهم نسبا مع كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة بجاه أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الايمان وفضائل الاعمال (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين)

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجماد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الاوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن مآله أن يمسخ حيوانا منتنا ويلقى في سعير النيران ، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقى ابراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

قترة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك «لا تعصني» فيقول أبوه فاليوم لا أعصيك، فيقول ابراهيم : يارب انك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأي خزي أخزى من أبي الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « اني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا ابراهيم انظر ما تحت رجليك ؟ فينظر فاذا هو بذيخ متلطخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار » قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان: فيؤخذ منه فيقول ياابراهيم أين أبوك ؟ قال أنت أخذته مني ، قال انظر أسفل ، فينظر فاذا ذيخ يتمرغ في نتنه . وفي رواية أيوب : فيمسخ الله أباه ضبعاً فيأخذ بأنفه (أي يأخذ ابراهيم أنفه بأصابعه كراهة لرائحة نتنه) فيقول : ياعبدي أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة وريح منتنة في صورة ضبعان. زاد ابن المنذر من هذا الوجه. فاذا رآه كذا تبرأ منه: وقال لست أبي . والذيخ بكسر الذال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خاء معجمة ذكر الضباع ولا يقال ذيخ إلا اذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اه

أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع بضم الباء وسكونها هي الانثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الانباري يطلق على الذكر والانثى . وهو وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة في مسخه لتنفر نفس ابراهيم منه ولئلا يبقى في النار على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع من أحمق الحيوان وآزر كان من أحمق البشر لانه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البينات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن في صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى (وما كان استغفار ابراهيم لابيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وأجاب عن الثاني بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لما مات آزر مشركا وذكر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حيا فلما مات أمسك . وقيل انما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس منه حين مسخ على ماصرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت اليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضاً من طريق عبدالملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن ابراهيم يقول يوم القيامة: رب والدي رب والدي ا فاذا كان الثالثة أخذ بيده فيلتفت اليه وهو ضبعان فيتبرأ منه...

(ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركا فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقة فسأل فيه فلما رآه مسخ يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبديا . وقيل ان ابراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اه وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة

ثم نقل الحافظ عن الكرماني ايراداً بمعنى إشكال الاسماعيلي موضحاً والجواب عنه من وجهين: أحدهما أنه اذا مسخ وألقي في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد معاً ، وثانيهما ان الوعد كان مشروطا بالايمان وانما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه

وأقول ان مافي الحديث من أن الله تعالى وعد ابراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لايخزيه يوم القيامة يشير الى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٢٦:٨٦ واغفر لأبي إنه كان من الضالين٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لاينفع مال ولا بنون٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى اليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لايغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء (يوم لاينفع مال ولا بنون * إلا من أتى الله بقلب سليم) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسي تبعاً لغيره بحديث «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات» على ايمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبدالله (أولهم) ـ الى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والاحاديث الصحيحة

بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلتق أبواي في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبه الى أرحام طاهرة صافيا مهذبا لاتتشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ « من الاصلاب الطيبة إلى الارحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الآلوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الاحاديث بضبط مخرجيها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثير من المفسرين والمتكلمين. وقد سبق الفخر الرازي الآلوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . واللفظ المروي لامعنى له الا كون آبائه ﷺ ولدوا من نكاح لامن سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روي باللفظ الذي ذكراه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حمله عليه جمعا بينه وبين القرآن والاحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها اليه بالتأويل والتكلف . و لذي خرجه إنما جعله في دلائل طهارة نسبه لا إيمان أصوله

ومما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى (وتقلبك في الساجدين) لقول بعضهم ان معناه في أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الانبياء ، ويبطل ذلك ماذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية (الذي يراك حين تقوم) أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصلين أي معهم وبينهم . وماروي عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي الى صلب نبي حتى أخرجه نبيا ـ لا يصح سنداً ولا متنا ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله

وأما الاحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا اليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آزر فأهمها ماورد في أبوي الرسول الطاهرين صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلا قال يارسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قفا الرجل دعاه فقال « إن أبي وأباك في النار » قال النووي في شرحه . فيه أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقربين ، وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه

أراد هنا ذكر ماثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة ومارواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك ، ولكن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى ؟ أليس أهون مايدل عليه هذا الانكار أنه لم يكن حافظا للصحاح والسنن حفظا ، وانما كان يراجع الكتب عند الحاجة و ينقل منها نقلا ؟

ومما ذكر السيوطي في التفصي من حديث «إن أبي وأبك في النار» أن المراد بابيه فيه عمه أبوطالب وفي حديث عرض كلمة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول ﷺ ،هو أن آخر ماقاله أبو طالب إنه على ملة عبد المطلب. فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلمة التوحيد التي هي عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ ولعله نسي قول الاصوليين أن الأخبار لاتنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره في الاتقان تقريراً وقد تقدم أن اطلاق كلمة الاب على العم مجاز لا يصح في اللغة الا قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي ، فاذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « إن عمي وعمك في النار »

ولعمري إن من يقول مثل هذه الاقوال لايرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله الا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار و لرده على ان بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثيرون بما أورده في نجاة الابوين ومن حديث إحيائهما وايمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والاحاديث الصحاح ومنه أنهما من أهل الفترة وجمهور الاشاعرة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بانهم من أهل النار وأقوى ماقاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الاحاديث في امتحان الله تعالى لاهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا اذا لم يصح مانقلناه عن النووي من جزمه بان مشركي العرب قد بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره وفيه بحث سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى واذا حق نجاة الابوين الطاهرين بالامتحان يكون ماورد فيهما خاصا بما قبل الامتحان

(حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الرسل الاقربين)

ان الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلا في إثبات إيمان آباء الرسول ﷺ يؤولون لاجله الآيات الكثيرة والاحاديث الصحيحة الصريحة قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الاكثار من التصريح بكفر والد ابراهيم في القرآن وما في معناه كقصة ابن نوح الذي أصر على كفره، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله، وفي تصريح الرسول ﷺ بما يكون من أمر ابراهيم الخليل مع والده يوم القيامة، وتصريحه أيضاً بأن أباه في النار، وبعدم إذن الله تعالى له في الاستغفار لأمه ولا لعمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق. ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي لهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول ﷺ

إن الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد الهادم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسله، وهو ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين، ما عليهم الا تبليغ دين الله واقامته، وليس لهم من الامر شيء ولا يملكون لأحد ضراً ولا نفعاً، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل، وانما عليهم هداية التعليم والحجة فلا يهدون من أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً وان كان أقرب الناس وأحبهم اليهم في النسب والمعاملة الدنيوية. وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد، يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين عباده في شؤون الخلق والايجاد، والاشقاء والاسعاد، والسلب والامداد، لا في مجرد التبليغ والارشاد، قياساً على ما يعهدون من الاقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وكانوا يعبرون عنهم بالاولياء والشركاء كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) الآية. وكانوا يقولون في طوافهم: لبيك لا شريك لك، الا شريكا هو لك، تملكه وما ملك

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح

كان فيهم رجال صالحون هلكوا فأوحى الشيطان الى قومهم أن انصبوا الى مجالسهم أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى اذا هلك أولئك ونسخ العلم عبدت (راجع سورة نوح من كتاب التفسير في صحيح البخاري) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاعة أنبيائهم وأوليائهم، لا على اتباعهم في الايمان والعمل وفضل الله تعالى. ولما كان ابراهيم أعلى البشر مقاما في أنفس العرب - ومقامه الاعلى في الرسل عند أهل الكتاب مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده، واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار له وان ذلك كله لم يفده شيئا، وزاد الرسول الاعظم ﷺ فبين لنا ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوءى في الآخرة، وذكر أيضاً عن أبويه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الايمان الصحيح الاذعاني المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصي عند الله كتأثير الاقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، إذ يحملونهم بالشفاعة أو الاقناع على عفو عن مذنب - أو إحسان إلى غير مستحق، وهذه هي نظرية الوثنيين في الشفاعة التي نفاها القرآن المجيد، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد الا من بعد اذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له، وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء وفي غيرها

ولا يرد على حصر وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فانها وان كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم، ولا أن يترتب على ذلك ان يدعوا أحياء وأمواتا لفعلها كابراء الاكمه واحياء الميت بل هي من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كاعجاز القرآن وما يجري عقب قول كقول الرسول للميت « قم باذن الله» أو فعل كالقاء موسى لعصاه أو ضربه البحر بها. قال تعالى (٢٩: ٥٠ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين) وهذه الآية نص في الموضوع وفي معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة (الانعام) وسيأتي في آخر هذا الجزء منها (قل انما الآيات عند الله) ومما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء (١٧ : ٩٤ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟) أي فأنا لا أقدر على ذلك بصفتي البشرية لاني مثلكم فيها وليس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى

ولولا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفر أبي ابراهيم في القرآن الحكيم كالآيات التي في سورة مريم (١٩ : ٤١ - ٤٨) وكذكر أبيه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة (الانعام) وفي سورة الانبياء (٢١ : ٥٢) الخ وسورة الشعراء (٢٦ : ٧٠) الخ وسورة الصافات (٣٧ : ٨٥) الخ وسورة الزخرف (٤٣ : ٢٦) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة (٩ : ١١٤) - وتقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة الممتحنة (٦٠ : ٣ لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى الى اظهار الحق بهذه الشواهد والبينات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات ، فنقول (ربنا عليك توكلنا واليك أنبنا واليك المصير * ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم)

هذا وان كلام بعض الذين حاولوا إثبات ايمان جميع آباء الخليلين أو جميع الانبياء وايمان أبي طالب يدور على ما يقابل هذا الاصل وهو الغلو فيهم بدعوى ان كرامتهم تنفع أولي القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم الى الايمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر ، ومن يدعوهم أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لجلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون انهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما أمر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد انهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحوائج التي تطلب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معناها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى (١٧ : ٥٦ قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم

الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا)

وإذا كانت هذه الامة لم تسلم من وجود اناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلو في الانبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة في الكتاب والسنة ، ومع تحذير النبي للامة من اتباع سننهم فكيف لو لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟

نعم ان من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أبويه الطاهرين أو جميع أصوله وانما يحسن هذا بشرط أن لا يكون في ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله تبارك وتعالى ، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين ، فان الحب الصحيح لله ولرسوله الذي هو آية الايمان انما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين ، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فانما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب ، لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحب ، وقد كان أبو طالب أشد الناس حبا لرسول الله ﷺ عصبية لقرابته ، لا اتباعا لرسالته ، وكل مؤمن يتمنى لو كان آمن به ، كما روي عن الصديق من تفضيل ايمانه على ايمان والده ، ولكن ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول ﷺ من أعدائه لقرابته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله الا الله »

ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول باسلامه ، ولا ما رواه البخاري ومسلم في الصحيحين أيضا من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبي ﷺ : ما أغنيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويغضب لك ؟ قال « هو في ضحضاح من نار ولولا أنا لكان في الدرك الاسفل من النار » ورويا من حديث أبي سعيد الخدري انه سمع النبي ﷺ — وذكر عنده عمه فقال « لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه » فهذا رجاء والذي قبله خبر ، وفي هذا الحديث من الاشكال انه معارض بقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) أي لاهل التوحيد كما روي عن مفسري السلف ، وبحديث عدم نفع شفاعة ابراهيم لابيه — ان صح أن يسمى ذلك شفاعة — وأحاديث أخرى .

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلما في مثله بأن هذا الرجاء ليس اعتقاداً جازما ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه ﷺ قبل اعلام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له ﷺ ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يجاب بأن الشفاعة المنفية هي ماكان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في ارادة الباري سبحانه وتعالى كتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لاتنفع الكافر بانقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما ان أعماله الصالحة في الدنيا لاتنفعه هذا النوع من النفع لان تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفاوت عذاب اهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذابا بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روي عنه أنه كان مصدقا له ولكنه أصر على الشرك استكبارا أو حمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله — وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك — إذ كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي ﷺ : لولا ان تعيرني قريش يقولون ماحمله على ذلك إلا جزع الموت لاقررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم وإيثار ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل مااستطاعوا من أنواع الاذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم وما زالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم ؟ ولكن يرد على ذلك أن من كان مستحقا لأخف العذاب وجوزي به لا يكون منتفعا بالشفاعة . والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى (ولا يخفف عنهم من عذابها) وبنصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة الا على قول من يقول ان كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجريه الله تعالى عقب شفاعتهم لا بها كما يقول الاشعرية في جميع الاسباب .

بعد كتابة ماتقدم وجمعه للطبع راجعت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخاري فاذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ماتقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر ، والتجوز في لفظ الشفاعة فنقل عن (المفهم شرح صحيح مسلم) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في اكرام النبي ﷺ والذب عنه جوزي على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعة لكونها بسببه اه

هذا وإن في المسألة مباحث نرجيء القول فيها إلى تفسير آيات السور الاخرى التي أشرنا اليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته

﴿ المسألة الاولى حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبويه أوعمه بسوء ﴾

اذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ لكفر من ذكر وعذابهم في النار هي تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم أن الذي يطلب شرعا هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه – ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الاسلام – وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى مايخل بالادب ، ويؤذي الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالام والاب ، وبأبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفا بكونه عم الرسول ﷺ الا في مقام التعليم والبيان الذي تقدم ، وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة قالت : استأذن حسان بن ثابت النبي ﷺ في هجاء المشركين قال « كيف بنسبي فيهم » فقال حسان : لاسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين » أي لاخلصن نسبك من أنسابهم حتى لايصيبه من الهجو شيء ، وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرابتي منه » فأجاب حسان بنحو ماتقدم وقد كان أبو سفيان يومئذ أشد الناس عداوة للنبي ﷺ

ومن هدي علماء السلف في ذلك واقعتان روينا عن عمر بن عبد العزيز (رض) وناهيك بعلمه وهديه (احداهما) أنه أتي بكاتب يخط بين يديه وكان أبوه كافراً

فقال للذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ! فقال الكاتب ، ماضر رسول الله ﷺ كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلا ! لاتخط بين يدي بقلم أبدا (الثانية) أنه قال لسليمان بن سعد: بلغني أن أبا عاملنا بمكان كذا وكذا زنديق . قال ومايضره ذلك ياأمير المؤمنين قد كان ابو النبي ﷺ كافر! فماضره . فغضب عمر غضبا شديداً وقال : ماوجدت له مثلا غير النبي ﷺ؟ قال فعزله عن الدواوين

ومنه أن الشافعي (رض) قال: وقطع رسول الله ﷺ امرأة ـ أي يدها ـ لها شرف فكلم فيها فقال «لو سرقت فلانة ـ لامرأة شريفة ـ لقطعت يدها» وانما قال ﷺ «لو سرقت فاطمة» فكنى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الادب مع ان اسناد السرقة اليها في الحديث مفروض فرضا لا واقع وهو يذكره في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ماهو أعظم من ذلك . ومن هذا القبيل . مافعله ابو داود ـ رحمه الله تعالى في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي ﷺ لها « فلعلك بلغت معهم الكدى » أي المقابر قالت: معاذ الله وقد سمعتك تذكر فيها ماتذكر ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو بلغتها معهم مارأيت الجنة حتى يراها جد أبيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديداً عظيما اهـ وقالوا انه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الادب .

فان قيل أي المحدثين خير عملا في هذا الحديث ؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي ﷺ أن يبلغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الامر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرهما، أم أبو داود الذي راعى الادب بحذف ماحذف؟ فالجواب أن الذي جرى عليه حملة السنة ومبلغوها للامة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه، ولهؤلاء الاعلام أعظم منة في عنق الامة الاسلامية بنقل السنة اليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وانما يحسن مثل ماروي عنهما من الادب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام اذا كان لايضيع به شيء من الحديث كذكره

لمن يعلم الاصل المروي أو لمن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبيحون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للاحاديث المشكلة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات في شيء من المتون وان كان غرضه التعظيم ، والظاهر ان الشافعي وأبو داود قالا ما قالا عالمين بأنه لا يضيع من الحديث شيئا لانه محفوظ مشهور

﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة ﴾

قد علمت أن السيد الآلوسي عزا القول بإيمان أبي ابراهيم الخليل ﷺ إلى الجم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عفا الله تعالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأي كل من صنف رسالة أو كتابا من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الاصول أو الفروع . وانما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الاعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقه ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لارجاع ظواهرها الى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الاهواء ومنهم فقهاء الامصار المشهورون كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والاوزاعي وداود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالفوهم في بعض الاصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المتكلمين اليهم الاشاعرة وأكثرهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الاشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الاولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الاشعري أو خالف بعضهم بعضا - فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل ما قرره واحد أو آحاد منهم مذهبا لاهل السنة والجماعة وان تقلد ذلك الكثيرون من الناس ، وانما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر الاول من الاقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد الى الكتاب والسنة فيؤخذ

ما وافقهما ويرد ما خالفهما عملا بقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول ﷺ وكلام بعض علماء السلف والخلف في الاخذ بها من غير تأويل فكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شيء

هذا ـ وانني بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ماكتبه الآلوسي في مسألة استغفار ابراهيم لأبيه من تفسير سورة الممتحنة فاذا هو مبني على رجوعه عن هفوته التي نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملنا ذلك على مراجعة ماكتبه في المسألة من تفسير سورة التوبة فاذا هو مثل الذي في تفسير سورة الممتحنة في بنائه على أن آزر أبو ابراهيم وأنه مات مشركا وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله في الفهم وهذا شأن علماء السنة ـ اذا قال أحدهم قولا ثم ظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فانه يرجع عن قوله اليهما سواء كان الدليل من احدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الاوابين، بل ثبت في الحديث الصحيح أن الحاكم اذا اجتهد فاخطأ فله أجر أي أجر الاجتهاد واذا اجتهد فاصاب كان له أجران أي أجر الاجتهاد وأجر الاصابة وهذا مما يؤكد اتقاء الاغترار بقول أي عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ووفقنا للاقتداء بهم

تفسير الآيات

﴿وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (قل أندعو من دون الله) وما في حيزها (وهو آخر حجاج للمشركين في العقائد مبدوء بالامر القولي وسيعاد هذا الاسلوب في السورة حجاجا في الاحكام العملية أيضا) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه تقديره اذكر أي واذكر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنالك ماتقدم من الحجج على بطلان شركهم وضلالهم في عبادة مالا يضرهم ولا ينفعهم ومن بيان هدى الله تعالى والاسلام له ـ أذكر لهم عقب هذا ـ قصة ابراهيم جدهم الذي يجلونه ويدعون اتباع ملته حين قال لابيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم: أتتخذ أصناما آلهة تعبدها من دون الله الذي خلقك وخلقها وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصل الى الغاية التي يطلبها العاقل من سيره الحسي

أو المعنوي وغاية الدين تزكية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الاعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين. وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب اليه فهو مدس للنفس مفسد لها فلا يوصلها الا الى الهلاك الابدي. والتعبير عنها بالضلال ليس فيه سب ولا جفاء ولا غلظة كما زعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولا لفرعون قولا لينا وأجاب عنه بأنه حسن للمصلحة كالشدة في تربية الاولاد أحيانا، ومن استدل به على أن آزر كان عم ابراهيم لا والده. فالصواب أن التعبير بالضلال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وكقولك لمن تراه منحرفا عن الطريق الحسي: إن الطريق من هنا فأنت حائد أو ضال عنه. ومعنى قول ابراهيم لابيه إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الاصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم، بين ظاهر لا شبهة للهدى فيه، فان هذه الاصنام التي اتخذتموها آلهة لكم لم تكن آلهة في أنفسها بل باتخاذكم وجعلكم، ولستم من خلقها وصنعها بل هي من صنعكم، ولا تقدر على نفعكم ولا ضركم، وذلك أنها تماثيل تنحتونها من الحجارة أو تقتطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن، فأنتم أفضل منها ومساوون في أصل الخلقة لمن جعلت ممثلة لهم من الناس، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات، ولا يليق بالانسان أن يعبد ماهو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخلوقا مقهوراً بتصرف الخالق، ومربوبا فقيراً محتاجا الى الرب الغني القادر، وقد دلت آثار أولئك القوم التي اكتشفت في العراق على صحة ما عرف في التاريخ من عبادتهم الاصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة في ذلك، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة والدراري السبع خاصة، كما يعلم من قوله تعالى

﴿ وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والارض ﴾ أي وكما أرينا ابراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهو أنهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للاصنام كنا نريه المرة بعد المرة ملكوت السموات والارض، على هذه الطريقه التي يعرف بها الحق، فهي رؤية بصرية. تتبعها رؤية البصيرة العقلية، وانما قال نريه دون أريناه لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك

الملكوت العظيم كما يعلم من التعليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الاجمال في الآيات ، والملكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان ، واطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال في اللسان : وملك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته ولفلان ملكوت العراق أي عزه وسلطانه وملكه ، عن اللحياني ، والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كثرقوة) اه وقال الراغب والملكوت مختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحموت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء للمبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى ، فالملكوت الملك العظيم والرحموت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة

وروي عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها بلسانهم ملكوتا ، وفي كتب اللغة أن النبط والانباط جيل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق ، فهم بقايا قوم ابراهيم في وطنه الاصلي اذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة ، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالقة وانهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الحورابيين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم انشأوا دولة في الشمال منها . وقد روي عن علي وابن عباس (رض) ان كلا منهما قال : اننا نبط من كوثى ، وكوثى بلد ابراهيم ﷺ كما يحفظ عن العرب ، ومراد الحبرين أن بني هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه انكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم ، وقيل ان مرادهما به التواضع وذم التفاخر بالانساب ، وروي عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والارض خلقهما أي كقوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء) وعن مجاهد انه آياتهما ، وعنها وعن قتادة انه الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ماوراء مسارح الابصار من السموات والارض حتى انتهى بصره إلى العرش ، وزاد بعضهم أنه أراه خفايا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الاقوال الاخيرة حجة من الحديث المرفوع وانما استنبطوها فيما يظهر من اسناد الاراءة إلى الله عز وجل ، فانه يدل على عناية خاصة ، واختار ابن جرير مما رواه من تلك الاقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والارض مافيهما من الشمس والقمر والشجر

والدواب وغير ذلك من عظم سلطانه فيهما وجلى له بواطن الامور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدايته إياه إلى وجوه الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته، ويدل على ذلك تعليل الاراءة، ومايترتب عليهامن إقامة الحجة

أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل ان المعنى ولأجل أن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، وبصرناه من أسرار الملكوت مابصرنا ، وقيل ان هذا عطف على تعليل حذف لتغوص الاذهان على استخراجه من قرائن الحال ، وأسلوب المقال، أي نريه ذلك ليعرف سنننا في خلقنا ، وحكمنا في تدبير ملكنا ، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا ، ليقيم بها الحجة على المشركين الضالين ، وليكون في خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الايجاز البديع . واليقين في اللغة لاعتقاد الجازم المبني على الامارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم مع ثبات الحكم ، وانه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، وبذلك جمع ابراهيم بين العلم النظري والعلم اللدني

وأما مايترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز وجل ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ﴾ الخ قال الراغب أصل الجن ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه فجنه ستره . وأجنه جعل له مايجنه كقولك قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته ، وجن عليه كذا ستر عليه اه . ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهي الترس يستتر به مايحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرهما ، والجنة بالفتح وهي البستان الذي يستر الشجر أرضه من الشمس . والكوكب والكوكبة واحد الكواكب وهي النجوم . والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزهرة كما غلب اطلاق النجم معرفا على الثريا ، ولم ينقل الينا تأنيث النجم والعامة تقول نجمة

والمعنى ان الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والارض تلك الاراءة التي عللها بما تقدم آنفا ، كان من أول أمره في ذلك أنه لما أظلم عليه الليل ، وستره أو ستر عنه ماحوله من عالم الارض نظر في ملكوت السماء فرأى كوكبا عظيما ممتازا على سائر الكواكب باشراقه وجذب النظر اليه - يدل على ذلك تنكير الكوكب - وقد روي عن ابن عباس

انه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان قوم ابراهيم سلفهم وأئمتهم في هذه العبادة . وعن قتادة أنه الزهرة . فماذا قال لما رآه ؟ ﴿قال هذا ربي﴾ أي مولاي ومدبر أمري ، قيل انه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه ، وقيل في مقام المناظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالاول على ماروي في التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها ، والاستدلال بأفولها وتعددها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وان ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها . ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحق فيها ان ابراهيم (ص) ولدته أمه في مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم نمرود بن كنعان أن يقتله إذ كان أخبره المنجمون بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا ، وفيها ان ابراهيم كان يشب في اليوم كما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وانه طلب من أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خلق السموات والارض — وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس... ولاشك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وان ابن إسحق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلقنون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرهم بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدي . والسدي المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان. وأما ماأخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير «هذا ربي» بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل: له أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب: صدوق يخطىء . ومعاوية بن ابي صالح الراوي عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لايحتج به. ولم يرضه البخاري ولا ابن القطان، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس ان ابراهيم خليل الرحمن كان في صغره مشركا ؟ وهذا اذا فرضنا ان السند اليه صحيح .

ومن العجيب ان ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذي جزم به الجمهور من انه كان مناظراً لقومه فقال ماقال تمهيداً للانكار عليهم، فحكى مقالتهم أولا حكاية استدرجهم بها الى سماع حجته على بطلانها. إذ أوهمهم انه موافق لهم على زعمهم، ثم كر عليه بالنقض، بانياً دليله على قاعدة الحس ونظر العقل، وقيل انه استفهام إنكار أو تهكم واستهزاء حذفت اداته، أي أهذا ربي الذي يجب عليّ أن أعبده؟ وقيل أراد: هذا ربي بزعمكم، أو انكم تقولون هذا ربي وذلك مما لايلتئم مع ما يأتي في الشمس، ولا يقبله الذوق.

أما ابن جرير فاحتج أولا بالرواية وقد علمت انها لا تصلح حجة على دعوى شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو في الصغر على انها مطلقة - وثانياً بالعبارة التى قالها بعد أفول القمر، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر. وأما الجمهور فاحتجوا بحجج كثيرة أطال الامام الرازي في تعدادها وفي أكثر ماأورده نظر ظاهر. وأقوى حجتهم السياق من حيث تشبيه اراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت وما يترتب عليه من ابطال ربوبية الكواكب باراءته ضلال أبيه وقومه في عبادة الاصنام - ومن اسناد هذه الاراءة الى الله تعالى الدال على تمييز مارأى بها على ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الاراءة بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة قومه وقوله تعالى انه آتاه الحجة عليهم

﴿ فلما أفل قال لا أحب الآفلين ﴾ أي فلما غرب هذا الكوكب واحتجب، قال لا أحب من يغيب ويحتجب، ويحول بينه وبين محبه الافق أو غيره من الحجب، وأشار بقوله الآفلين الى ان هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله يغيب ويأفل، والعاقل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحب الذي هو دون حب العبادة، فان أحب شيئاً من ذلك بجاذب الشهوة دون الاختيار، فلا يلبث أن يسلو عنه بنزوح الدار، والاحتجاب عن الابصار، إلا أن يصير حبه من هوس الخيال، وفنون الجنون والخبال، وأما حب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمله لانه من مقتضى الفطرة السليمة والعقل الصحيح، فلا يجوز إلا أن يكون للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفل، ولا ينسى ولا يذهل، الظاهر في كل

شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) ولكن تشاهده البصائر بآثار صفاته في الخلق والتقدير، وسلطانه في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الاول ماقاله الخليل الثاني في مقام الاحسان ، وما ملته إلا عين ملته في الاسلام والايمان، وهو « أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحجب عن عابديها ، ويخفى حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الافول بالانتقال من مكان إلى مكان وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الامكان، وهو تفسير للشيء بما قد يباينه فان المحفوظ عن العرب أنها استعملت الافول في غروب القمرين والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا اللقاح في الرحم فعلم أن مرادها من الاول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء . وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب .وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضا، وهو غلط كسابقه فان الشمس والقمر والنجوم لاتتغير بأفولها ،ومذهب المتأخرين من علماء الفلك - وهو الصحيح - ان أفولها انما يكون بسبب حركة الارض لا بحركتها هي ،وان حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب الى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء وفي الكلام تعريض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون مايحتجب عنهم ، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لابيه بعد ذلك (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الافول فان قوم ابراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الافلاك قائلين بربوبيتها ، وبقدمها مع حركتها، ومازال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها ، وعلماء الكون في هذا العصر يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء . وانها ملازمة للوجود المطلق من الازل الى الابد

وقد كان الزمخشري من أولئك النظار وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس : (فان قلت) لم احتج عليهم بالافول دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال الى حال ؟

(قلت) الاحتجاج بالأفول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير انه من عيون نكته ووجوه حسناته اه. والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياء لا برهانا نظريا جليا ، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد ، وان البزوغ والظهور لم يجعل فيه مما ينافي الربوبية بل بني عليه القول بها ، فان من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفا

﴿ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ﴾ أي فلما رأى القمر طالعا من وراء الأفق أول طلوعه قال : هذا ربي ، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تمهيداً لابطاله كما تقدم ، وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب . وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ ، ولذلك قالوا ان معنى البزغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها ، وجعله بعضهم تشبيها بشق الناب والسن اللثة وشق البيطار والحجام للجلد . والظاهر ان ابراهيم ﷺ راى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك انه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكأنه غير فاصل ، ويحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة وإذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها ـ وهو المتبادر ـ وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هاويا للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر ، وأن ذلك كان في وسط الشهر ، وانه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره ، وكثيراً مايفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم غرض ديني أو علمي منه ، وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه (سنة ١٣٣٦) فان الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ والدقيقة ٢٨ ويطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشعرى هاويا للغروب ويغرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة، ولكن يعكر على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل وهو إظلامه ، وإنما يتعين تصوير وقوع ما ذكر

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، اذا تعين أنه لايجوز وصف القمر والشمس بالبزوغ الافي أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال ان هذا غير متعين بالوصف وانه يجوز أن يقال : رأيت القمر بازغا ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال : رأيت ناب البعير بازغا بعد طلوعه بأيام . ثم ان البزوغ والغروب منهما ماهو حقيقي عرفا وما هو نسبي ، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبزغ عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في افق قطره ، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الافق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ماذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البزوغ والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ماذكر في ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بحال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالاول يصدق برؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البزوغ النسبي . وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التنزيل من زعم أن رؤية ماذكر لايتصور وقوعه في ليلة واحدة وصبيحتها ، ومن فرض لذلك وجود حال في ذلك المكان الخالي من الجبال

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ﴾ أي فلما أفل القمر كالكوكب ، وهو أكبر منه منظراً وأبهى نوراً في الارض ، قال مسمعاً من حوله من قومه : لئن لم يهدني ربي الذي خلقني إلى العبادة التي ترضيه باعلام خاص من لدنه لأكونن من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتبعون فيه أهواءهم أو اجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ، ولا يقتضي أن كل ضال يعبد الاصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الالهي.

قال ابن المنير في الانتصاف: والتعريض بضلالهم ثانيا أصرح وأقوى من قوله «لاأحب الآفلين» وانما ترقى في ذلك لان الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الاول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدهم ولو قيل هذا في الاول فلعلهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فما عرض صلوات الله عليه بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثق باصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه الى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى في

النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتقريع بأنهم على شرك بين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبلج الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اه وذلك قوله عز وجل:

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ﴾ أي قال مشيراً اليها على الطريقة التي بيناها فيما قبله: هذا الذي أرى الآن أو الذي أشير اليه ربي. قال الزمخشري: جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ماجاءت حاجتك، ومن كانت أمك، (ولم تكن فتنتهم إلا أن قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: علام ولم يقولوا علامة - وان كان العلامة أبلغ - احترازاً من علامة التأنيث اه وجوز أبو حيان أن يكون تذكير الاشارة الى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث في الاشارة ولا في الضمائر. ونوقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة ابراهيم من تلك الاعجمية. وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة، على أن بعض الاعاجم يذكرون الشمس ويؤنثون القمر. وسيأتي فيما نذكر من عقائد قوم ابراهيم أن للشمس زوجة

وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لاظهار النصفة للقوم، ومبالغة في تلك المجاراة الظاهرة لهم، وتمهيد قوي لاقامة الحجة البالغة عليهم، واستدراج لهم الى التمادي في الاستماع بعد ذلك التعريض الذي كان يخشى أن يصدهم عنه. ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً، وأعظم ضياء ونوراً، فهو إذاً أجدر منهما بالربوبية، ان كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية،

﴿ فلما أفلت قال ياقوم اني بريء مما تشركون ﴾ أي فلما أفلت كما أفل غيرها، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض، فتبرأ من شرك قومه، الذي أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه. والبراءة من الشيء التفصي منه والتنحي عنه لاستقباحه، فهو كالبرء من المرض وهو السلامة من أله وضرره، وما مصدرية أو موصولة أي إني بريء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التي جعلتموها أربابا وآلهة مع الله تعالى. فيشمل الكواكب والاصنام وكل ماعبدوه وهو كثير

﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين ﴾
تبرأ من شركهم وقفى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهي التوحيد الخالص فقال اني وجهت وجهي وقصدي وجعلت توجهي في عبادتي للرب الخالق الذي فطر السموات والارض، أي ابتدأ خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهي دخان، وأكمل خلقهن اطواراً في ستة أزمان، فهو خالق هذه الكواكب النيرات، وخالقكم وما تصنعون منه هذه الاصنام من معدن ونبات، وتوجيه الوجه هنا بمعنى اسلامه في قوله عز وجل (٤: ١٢٤ ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا) وقوله (٣١: ٢٢ ومن يسلم وجهه الى الله وهو محسن) الآية. وقد تقدم في تفسير الاولى (ص ٤٣٨ ج ٥) ان اسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب، فان الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الاقبال والاعراض والخشوع والسرور والكآبة وغير ذلك، وان المراد باسلامه وبتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه اليه وحده في طلب حاجته، واخلاص عبوديته، فهو وحده الرب المستحق للعبادة، القادر على الأجر والاثابة. ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث « لتسوُنَّ صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم » وفي رواية قلوبكم. رواه أحمد وأصحاب السنن. ووجّه يتعدى باللام والى كأسلم وتقدم شاهد « أسلم » آنفا، ولم يتكرر «وجه» في القرآن بهذا المعنى، وإلا فاللام هنا بمعنى الى كقوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وقوله (لعادوا لما نهوا عنه) واخترع الرازي للام هنا نكتة سماها دقيقة فقال: المعنى أن توجيه وجه القلب ليس اليه لانه متعال عن الحيز والجهة بل الى خدمته وطاعته لاجل عبوديته الخ فجعل اللام «دليلا ظاهرا» على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة. وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل، ولا يتفق مع ماورد في القرآن في معنى توجيه الوجه. أما إباء اللغة له فلأن اللام لو كانت للتعليل مع حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب بالعبادة الى الله تعالى فاطر السموات والارض، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق بالتوجه الى غيره تعالى توسلا اليه كالتوجه الى الكوكب وغيره، لأجل خالقه لا لاجله، باعتقاد أنه هو الذي يقرب اليه زلفى أو يشفع عنده. وأما العقل فانه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه الى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه بالى في سورة لقمان وباللام في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا .

هذا وان التعبير بفاطر السموات والارض هو وجه الحجة في الآية فان ماافتتن به القوم من تأثير النيرات في الارض - إن صح - لم يعد أن يكون خاصية لبعض أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها، فالواجب أن ينظر في أمرها من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعضه، ويعلم انه هو الحقيق بالعبادة من دونها، لانه هو الرب الحق المدبر لهـا ولغيرها . وانما يتجلى الاستدلال على وحدانيـة الربوبية والإلهية بالنظر في جملة العالم وكونه لابد أن يكون له خالق مدبر واحد، إذ لايمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا اذا كان له جهة واحدة كما بيناه في غير هذا الموضع ، وسيعاد ان شاء الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وأما الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والحنيف صفة من الحنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج الى الاستقامة، وضده الجنف بالجيم فقوله حنيفا حال أي وجهت وجهي له حال كوني مائلا عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي وإسلامي خالص له لايشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون الى غيره من المخلوقات ، كالكواكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين، أو مايتخذ لهم من الاصنام والتماثيل، تبرأ أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرأ منهم أنفسهم (٦٠:٤ قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبـدون من دون الله) روى ابن جرير عن ابن زيد ان قوم ابراهيم قالوا حين قال إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض: ماجئت بشيء ونحن نعبده ونتوجهه[1] فرد عليهم بأنه حنيف أي مخلص له لايشرك به كما يشركون اه بالمعنى

وفي الآيات قراآت لاتتعلق بالمعنى كفتح ياء إني وسكونها وإمالة رأى وكسر

---

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الاميرية وانما يقال توجه اليه لا توجهه، وفيها أيضاً: ولا أشركه أي لا أشرك به

الراء والهمزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسما علما لان حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصيح وغيره شاذ

﴿ مسائل متممة لتفسير الآيات ﴾

(المسألة الاولى في عقائد قوم ابراهيم ﷺ)

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والاصنام وقال ابن زيد انهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ماذكر به ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق وقد أثبت بيروسوس وسنيلوس أن علماءهم وكهانهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وان اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، ولعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاهم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكمائهم وكانوا يكتمونه عن العامة لان استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لها لا يدوم إلا بالوثنية كما يعلم مما بيناه في التفسير وغيره مراراً واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على أن هنري رولنسن من مدققي مؤرخي أوربة قال ان أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت الى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفائح الآجر :

من آلهة الكلدانيين (إلّ) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوبية واسم الله تعالى وكل اسم آخره إل وإيل فمضاف الى الله تعالى ، وقال ألّ المريض والحزين يئل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال في مادة (أي ل) إيل بالكسر إسم الله تعالى ، وفي لسان العرب بحث في كون الإل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والإل الربوبية والال بالضم الاول في بعض اللغات وليس من لفظ الأول ثم قال في (إيل) من أسماء الله عز وجل عبراني أو سرياني ثم نقل عن ابن الكلبي أن جبرائيل وشراحيل وأشباههما كشرحبيل تنسب الى الربوبية «لان إيلا لغة في إل وهو الله عز وجل كقولهم عبدالله وتيم الله» أقول ونقل مثله في (إل) وضعفه بمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أي دون شُرحبيل وشهميل من أسماء العرب ،

ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرّب فقيل إلّ ثم قال في مادة (اله) وقد سمت العرب الشمس لماعبدوها إلهة والالهة الشمس الحارة حكى عن ثعلب والاليهة والالاهة (بالفتح والكسر) وألاهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الالاهة والالوهة والالوهية العبادة ، وذكر عند تفسير الآله بالمعبود في أول المادة قولهم : إله بين الآلهة والالاهية والالهانية وأن أصله من أله يأله (من باب علم) إذا تحير

هذا وان دلالة مادة اله على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بانه اسم للذات الواجب الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ـ أي كما قال علماء المسلمين ـ وهو بالعبرانية ألوهيم بصيغة الجمع تعظيما لا تكثيراً وقد يطلق على غير الله، ويهوه أي الكائن وهو خاص به تعالى، وإيل أي القدير وبالسرانية ألوهو وبالكلدانية إلاها اه

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم (إيل ـ أو ـ إل) فهو رب الارباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزه عن صفات الخلق وتخيلاتهم وروي ديودورس عن فيلو انه مرادف لزحل، ولا يصح هذا الا ان يراد بزحل أبو المشتري كما قيل ذلك وقد أشاروا الى الايمان به في عصور قدماء ملوكهم ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولد ولدين (أنا) و (بيل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (لله) ويقولون أنو إذا كان فاعلا وأنا اذا كان مفعولا واني اذا كان مضافا اليه ومن القابه عندهم ـ القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الارواح والشياطين وملك العالم الاسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت . ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء قال ياقوت الوركاء موضع بناحية الروابي ولد به ابراهيم الخليل عليه السلام ، وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولابنه (قول) في أشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلاّن) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر الملك (أوركه) اكتشفت في أنقاض (أم

خبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) قد حمل عبده (أروكه) الرئيس التقي ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كائو) معبداً مقدساً له »

والثاني من ثالوثهم (بلوس ـ أو ـ بيل) ولعلهما محرفان عن ١ بعل) و (بعلوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل انيو) ومعناه السيد . وتلحق غالباً بلفظ (نيبرو) ومؤنثها (نيبروث) وهي قريبة من كلمة (نمرود) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيبرو) مشتقة من كلمة بابار السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبر رفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف . ومعناها في الاشورية يقارب معناها في السريانية (فبيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد ـ ولذلك قيل إنه نمرود المذكور في العهد العتيق ، ويقولون انه كان يصيد الوحوش وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الاول ، ودلت الآثار على أن الاشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكنونه بأبي الآلهة ويكنون زوجه المسماة (موليتا ـ أو ـ أنوتا) بأم الآلهة العظام ، ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها أنها زوج (أشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من ثالوثهم (حوا ـ أو حيا) وهو حيوان بعضه كالانسان وبعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والادب ، ونسب اليه اختراع حروف الهجاء ، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت في خرائب (أور) ويرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والاشارة إلى الحياة وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثالوث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السنسكريتية ، ومن ألقابه زعيم الارباب في السماء والارض (وبعل رونا) أي رب البناء ، وكانوا يصورونه في جميع تطوراته منذ يكون هلالا ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور)

والثاني (سان) أو (سانسي) وهو الشمس ، والاسم سامي أيضاً ومنه السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ومنه (شاني) بالعبرية ومعناها لامع ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية (سيونا)ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونير الارض والسماء . وكان له هياكل في المدن الكبيرة وأشهرها (بيت بارا) وبارا أوفرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم (هليبوليس) عندهم (سيبارا) وتسمى في الآثار (تسيبار شاشاماس)ومعنى الثلاثة مدينة الشمس ، وللشمس زوجة عندهم يسمونها (أي) و(كولا) و(أنونيت)

وثالث الثلاثة (فول) أو (ايفا) أي الهواء وهو رب الجو القائم بتسخير الرياح والعواصف والاعاصير المتصرف في الزراعة والمواسم . ومن هياكله هيكل بناه الملك (شماس فول) الذي ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح

وهذه الاخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة لله على الانام، لان من جاء به أمي لم يقرأ شيئاً من كتب الاولين ، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين، فيعلم منها خبر معبوداتهم ، ولا يرد عليه ماأورد على العهد العتيق من كون كاتبه (عزرا الكاهن) كتبه بعد السبي فاقتبس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسمان ﴾

ظاهر ماحكاه الله تعالى عن ابراهيم ﷺ أن قومه كانوا يتخذون الاصنام آلهة لا أربابا ويتخذون الكواكب أربابا آلهة ، فالاله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذه إلها ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدبر المتصرف ، وليس للخلق رب ولا إله الا الله الذي خلقهم ، فهو المالك لكل شيء في كل زمن وكل حال وملكه حقيقي تام ، وملك غيره عرفي ناقص موقوت ، له أجل محدود، وهو المعبود بحق إذ العبادة الحق لا تكون الا للرب ، فان العبادة هي التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولي أو عملي الى ذي السلطان الاعلى على عالم الاسباب وما هو فوق الاسباب ، لانه هو الموجد لها والمتصرف فيها، فهي خاضعة لسلطانه وكل ماعداه فهو خاضع لسلطانها

بل سلطانه فيها. والاصل في اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران (أحدهما) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتي لهذا المخلوق ليس خاضعا لسنن الله في الاسباب والمسببات لقصر ادراكهم عن الوصول الى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه ومامتاز به على غيره، وكون خفاء سبب الخصوصية لايقتضي عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه (أي شؤون صاحب الخصوصية) ووثنية هؤلاء هي الوثنية السافلة (ثانيهما) اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضر، وسيلة الى الرب الاله الحق، تشفع عنده وتقرب اليه كل من توجه اليها، أو التماثيل والاصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لاجل حمله تعالى بتأثيرها عنده، على قبوله واعطائه سؤله، وهذا التوسل توجه الى غير الله مبني على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في ارادته، وهذا شرك في العبادة ينافي الحنيفية. وهذه هي الوثنية الراقية التي كانت العرب عليها في زمن البعثة، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم:

لبيك لا شريك لك * الا شريكا هو لك * تملكه وما ملك

وكان بعض قوم ابراهيم صلى الله عليه وسلم قد ارتقوا في وثنيتهم الى هذه المرتبة في الجملة أو أوشكوا، اذ أنهم عقلوا أن الاصنام لاتسمع دعاءهم ولاتبصر عبادتهم، ولاتقدر على نفعهم ولاضرهم، وانما قلدوا بعبادتها آباءهم، كما يعلم من محاجته صلى الله عليه وسلم لهم في سورة الشعراء (٢٦.٦٩) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين، لاأربابا مدبرين، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا لما لها من التأثير السببي أو الوهمي في الارض، وتوسعوا في إسناد التأثير اليها حتى اخترعوا من ذلك مالاشبهة له، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الارض والسماء يدبر الملوك ويفيض عليهم روح الشجاعة والاقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق — ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه (بيني) ويعتقدون أن (مرداخ) ـ وهو المشتري ـ شيخ الارباب ورب العدل والاحكام حافظ الابواب التي يدخلها الخصوم لفصل الخصومات ـ وان (رنكال)

وهو المريخ كمي الارباب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تدبيره الا أن هذا هو المقدم في الصيد وذاك المقدم في الحرب. ـ وان (عشتار ـ أو ـ نانا) وهي الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل في الآثار بامرأة عارية ـ وأن (نبو) وهو عطارد رب العلم والحكمة .

وكانت حجة ابراهيم البالغة في حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات والارض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثلها في سورة الانبياء فقد قال في تماثيلهم (٢١ : ٥٦ بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين) وبهذا كان يحتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ماذكره ابراهيم ﷺ من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة إبراهيم ﴾

ماذكره الرازي وغيره من مفسري المتكلمين في هذه المحاجة تكلف لاتدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معولهم فيها على ذكر الافول ، وكون وجه الحجة فيه دلالته على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام مايحصل فيه نصيب لكل من الخواص والاوساط والعوام ، فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لايكون مقطع الحاجة فلابد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول فانه يزول نوره وينقص ضوؤه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية (قال الرازي) بعد ماتقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفلين » مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازي بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهده هي أعرق في التكلف من هذا التفصيل الذي جعل فيه الوجه الصحيح في الحجة نصيب العوام الذين سماهم أصحاب الشمال، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار ، (فاعتبروا ياأولي الابصار)

ثم قال الرازي : تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك . وكان أبو علي ابن سينا يفسر الافول بالامكان (أي فهو عند الرازي امام المقربين !) فزعم الغزالي ان المراد بأفولها إمكانها في نفسها ، وزعم ان المراد من قوله (لا أحب الآفلين) ان هذه الاشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا انه يبعد حمل لفظ الآية عليه. ومن الناس من حمل الكوكب على الحس، والقمر على الخيال والوهم، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها، والله أعلم اه كلام الرازي وليس ما استحسنه من قبل بل سماه أحسن الكلام ، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر بالملام .

﴿ المسألة الرابعة إشارات الصوفية في الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري في تأويلات تفسيره عبارتين في الآيات قال في الأولى: ان ابراهيم رأى نور الرشد في صورة الكوكب ونور الربوبية في صورة القمر ونور الهداية في صورة الشمس، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكلفة، وأما العبارة الثانية فزعم انها دارت في خلده ، وما هي إلا مانقله الرازي (الذي لخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات) عن الغزالي - وذكرناه آنفا - الا انه تصرف فيه فجعله أقرب الى التصوف . وقد نقل الآلوسي هذه العبارة الاخيرة عن النيسابوري في اشاراته وذكر قبلها اشارة جعل فيها الكواكب اشارة الى النفس التي هي الروح الحيوانية، والقمر اشارة الى القلب، والشمس اشارة الى الروح ،وانها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق. وهو أقل تكلفا مما قبله، وان كان باطلا مثله.

وأمثل ماقيل في باب الاشارة ماشرحه الغزالي في بحث فرق المغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الاحياء. فانه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ماانفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموا من رائحتها فوقفوا عنده قال :

﴿ وفرقة أخرى ﴾ جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا الى مايفيض عليهم من الانوار في الطريق ولا إلى ماتيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والالتفات اليها، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا الى حد القربة الى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا الى الله فوقفوا وغلطوا، فان لله تعالى سبعين حجابا من نور[1] لا يصل السالك الى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل. واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي) وليس المعنيّ به هذه الاجسام المضيئة فانه كان يراها في الصغر ويعلم انها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس باله فمثل ابراهيم عليه السلام لا يغره الكوكب الذي لا يغر السوادية[2] ولكن المراد به أنه نور من الانوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصوّر الوصول الى الله تعالى إلا بالوصول الى هذه الحجب، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض[3] وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشمس وبينهما رتبة القمر فلم يزل ابراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى (وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض) يصل الى نور بعد نور ويتخيل اليه في أول ماكان يلقاه انه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى اليه ويقول قد وصلت فيكشف له ماوراءه حتى وصل الى الحجاب الاقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال (هذا أكبر) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهويّ في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال: قال لا أحب الآفلين * ...إني وجهت وجهي للذي

---

١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب مايصرف العبد عن الوصول الى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه (٢) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعامتهم. وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الاشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير (٣) المراد الكبر المعنوي وهو العظمة

فطر السموات)[1] وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الاول. وأول الحجب بين الله و بين العبد هو نفسه فانه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى انه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل، وعند ذلك يشرق نوره إشراقا عظيما إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول الامر محجوب بمشكاة هي كالساتر له فاذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق[2] فان لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الالهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلا عن الشمس فهو مغرور. وهذا محل الالتباس اذ المتجلي يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يتراءى في المرآة بالمرآة فيظن انه لون المرآة وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى الى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلألأ فيه

---

(١) كذا في الاصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فان آية التوجه بعد آية البراءة التي هي بعد آية الشمس كما تقدم

٢) رويت هذه الكلمة عن الحلاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالي إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق في شهود وحدانية ربه. ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتي وتمثله بالبيتين المرويين عن الحلاج أيضاً. وأول كلمته هذه في المقصد الاسنى بوجهين وصرح في كتاب المحبة من الاحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف وتجاوز الحق إلى القول بالحلول والاتحاد. وإذا أردت أيها القاريء تحقيق هذا المقام وأخذ لبن حقيقته خالصاً من فرث الضلال ودم الاوهام فعليك بما كتبه المحقق بن القيم في شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين في كتابه المعروف بمدارج السالكين ومنه تعلم ما في كلام الغزالي في الانوار الالهية مبنياً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية. وتجد ذلك في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

فغلطوا فيه ، كمن رأى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده اليه ليأخذه وهو مغرور » اه

(٨١) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ، فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

المحاجة المجادلة والمغالبة في إقامة الحجة . والحجة الدلالة المبينة للمحجة أي المقصد المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على كل ما يدلي به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فتقسم الى حجة ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وانما يسمى ما لا يثبت به الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة

ولما حاج ابراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الاصنام وربوبية الكواكب واثبات وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده — وهي الحنيفية — حاجوه ببيان أوهامهم في شركهم ، وقد بين الله تعالى في سورتي الانبياء والشعراء انهم اعتذروا له عن عبادة الاوثان والاصنام بتقليد آبائهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع كونه لا يخضع للحجة اذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر ان هذا كان قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله (٢٦ : ٧٢ قال هل يسمعونكم اذ تدعون ٧٣ أو ينفعونكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقبل واقعة تكسيره لاصنامهم التي قال الله فيها من سورة الانبياء انهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رءوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض في قلبه برقها ، ويهز شعوره رعدها ، ويكاد يحييه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وهمه ، خائفاً من غير مخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أصحاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عمن زارها أو تمسح بها الضر ، وتكشف السوء ، وتدر الرزق ، وتخزي العدو ، إما بتصرفهم في الخلق ، وإما لانهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للايمان الصحيح بالله عز وجل (١٢ : ١٠٦ وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) قال تعالى

﴿وحاجه قومه﴾ أي وجادله قومه بعد ما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذي قرره لهم ، كأن زعموا كما روي وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الآلهة لا ينافي الايمان بالله الفاطر سبحانه لانهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريبا عن ابن زيد في تفسير قوله (اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا) وخوفوه بطشهم به فماذا قال عليه السلام؟ ﴿قال أتحاجوني في الله وقد هدان﴾ أي أتجادلونني مجادلة صاحب الحجة في شأن الله تعالى وما يجب في الايمان به – والحال أنه قد فضلني عليكم بما هداني الى التوحيد الخالص والحنيفية التي أقمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون (تحاجوني) نافع وابن عامر في رواية ابن ذكوان وذلك بحذف احدى النونين ، وشددها سائر القراء ، وهما لغتان للعرب في مثلها وحذفت الياء من هداني في الرسم ، لانها لا تظهر في النطق ﴿ولا اخاف ما تشركون به﴾ من الكواكب والاصنام أن تصيبني بسوء ، فاني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿الا أن يشاء ربي شيئا﴾ أي لكن أستثني من عموم الخوف في عموم الاوقات ، من جهة آلهتكم كغيرها من المخلوقات ، أن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بي ، فانه يقع لا محالة كما شاء ربي ، فان فرض أنه شاء أن يسقط عليّ صنم يشجني ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلني ، فان ذلك يقع بقدرة ربي ومشيئته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب ولا

بقدرته ، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وارادته ، ولا بجاهه عنده وشفاعته ، إذ لا تأثير لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الازلية الجارية بما ثبت في علمه الازلي ﴿ وسع ربي كل شيء علما ﴾ أي ان علم ربي وسع كل شيء وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته ، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها ، لا بشفاعة ولا غيرها ، وانما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعاء والوسطاء من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم ، فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع ، أو العطاء أو المنع . أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعة الشركية بمثل قوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) فراجع تفسيره (في ص ٣١ من جزء التفسير الثالث) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء بجواز أن يكون قد سبق في علمه تعالى اصابته بسوء يكون سببه الاصنام ، أو لبيان أنه لاحاطة علمه لا يفعل الا ما فيه الخير والصلاح ، وجعلها بعضهم تعريضاً بجهل معبوداتهم من الكواكب والاوثان ، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن ﴿ أفلا تتذكرون ﴾ أيها الغافلون ان هذا هو شأن الرب الفاطر ، وأنه ينافي ما أنتم عليه من الشرك الظاهر ، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم ، بالتصرف الذي تزعمونه في معبوداتكم ؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كله ربا خالقا غير هذه الآلهة والارباب المتخذة من مخلوقاته اتخاذاً ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث انه هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، فسخر ما شاء لما شاء بسنن الاقدار ، ونظام الاسباب والمسببات ، ثم هدى العقلاء لتلك الاسباب ، ليطلبوا المنافع ويتقوا المضار ، وقد ظهر بالدلائل والتجارب انها مسخرة على سواء ، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير ، فاذا جعل بعض الأجناس أو الاشخاص سببا للنفع أو الضر بارادة خلقها لها كالحيوانات أو بغير ارادة كالجمادات ، فلا يقتضي ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أربابا

ومعبودات ، وكان يجب أن يفطن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به ، لانه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه الفطرة بالوجدان، فكأنه مما غفل عنه لا مما جهله، لانه معلوم له بالقوة. وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والاتعاظ وهو أحد معانيه (فذكر ان نفعت الذكرى *سيذكر من يخشى)

ومن العبرة في الآية أن هذا الضرب من الشرك الذي رده امام الموحدين ابراهيم صلوات الله عليه ، لا يزال فاشيا في كثير من المنتمين في التوحيد الى ملته، لانهم لم يعقلوا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون الى من يعتقدون أن لهم تصرفا غيبيا في المخلوقات ، سواء كانوا من الاحياء أو الاموات . مايقع عقب زيارتهم لهم ، أو توسلهم بهم ، من زوال ألم ، أو خير ألم ، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له ، أو ضر أصاب عدواً دعوا عليه ، وانما يقع مايقع من ذلك بسبب حقيقي جلي ، أو وهمي خفي ، وكل بتقدير الله السميع العليم ، العزيز الحكيم .

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الاسباب ومن غير ناحيتها قال :

﴿وكيف اخاف ماأشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا﴾ أي وكيف أخاف ماأشركتموه بربكم من خلقه فجعلتموه نداله وهو لا ينفع ولا يضر ، ولا يسمع ولا يبصر ، ولا تخافون أنتم اشراككم بالله خالقكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحي ، ولا بنظر العقل ، تثبت لكم جعله شريكا له في الخلق والتدبير ، أو في الوساطة والشفاعة والتأثير ، وافتياتكم على خالقكم الذي بيده الضر والنفع بهذه الموبقة الفظيعة وهو الذي يجب أن يخاف ويتقى فالاستفهام للانكار التعجبي من تخويفهم اياه مالا يخيف في حال كونهم لا يخافون أخوف مايخاف .وقد قيل ان هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لا عن الخوف نفسه وبحثوا عن نكتته ، والمراد نكتة العدول عن الاستفهام بالهمزة الى الاستفهام بكيف، وهي أي النكتة تؤخذ من قول أهل اللغة في معنى كيف من كونها سؤالا عن الاحوال - لا مما تكلفه بعض المفسرين - والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهي باطلة وانه عليه السلام لم

يجد لهذا الخوف حالا ولا وجها فلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدّعى - ولو بجعل الله لهم، ولا لثبوت جعلهم أسبابا للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم ، فالمراد أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والمجازية منتفية ،والا فعليهم بيان كيف يخافون .

وقد حذف متعلق الشرك في مقام إنكار خوفه من شركائهم وذكره بعده في مقام انكار عدم خوفهم من شركهم وهو قوله «مالم ينزل به عليكم سلطانا» - لان الحاجة الى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك انما يحتاج اليه في مقام اسناده اليهم، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج اليه في مقام انكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الاطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركوه فلو عدل عنه الى تقييد انكاره بما ذكر لفات بهذا القيد ذلك العموم البليغ وذهب ذهن السامعين الى أنه سيخاف اذا ظهر له دليل على صحة دعواهم، وهم قوم مقلدون يعتقدون أنه لا بد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم، وان لم يعرفوها أو يقدروا على بيانها لخصمهم، وأما ذكر هذا المتعلق في مقام الانكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لانه تذكير لهم عند ذكر عقيدتهم بانهم لاعذر لهم بالجهل ببطلانها لانه لادليل لهم عليها

وقال بعض المفسرين ان قوله «مالم ينزل به عليكم سلطانا» قد ذكر على طريق التهكم مع الاعلام بان الدين لايقبل الا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة ، وأن التقليد ليس بعذر ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل، وذكر الرازي في العبارة وجهين (أحدهما) أنها كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك والمعنى مالم ينزل به سلطانا لانه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل (ثانيهما) أنه لا يمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة ، وأقول ان هذا الوجه لامحل له لان جعلها قبلة غير جعلها شركاء يخاف ضرها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى ، فالقبلة لاتأثير لها في نفع ولا ضر لا بالذات ولا بالشفاعة كما

يعتقدون في الشركاء وانما يتوجه اليها امتثالا لأمر الله ومثل ذلك استلام الحجر الاسود في الطواف، فالانتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لانه هو الذي يزكي النفس

ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الانكار التعجبي ماهو نتيجة له بقوله

﴿ فأي الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون؟ ﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين الحنفاء الذين يعبدون الله وحده ، ويخافونه ويرجونه ولايخافون ولا يرجون غيره من دونه ، وانما يعارضون الاسباب بالاسباب ، ويدافعون الاقدار بالاقدار ، كاتقاء أسباب الامراض قبل وقوعها ، ومدافعتها بالادوية بعد الابتلاء بها، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الاسباب، فاتخذوا منها مااتخذوا من الآلهة والارباب، بل نسبوا الى بعضها النفع والضر بخداع المصادفات واختراع الاوهام، فهو يقول لهم أي هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه، من عاقبة عقيدته وعبادته ؟ ونكتة عدوله عن قول : فأينا أحق بالأمن. الى قوله «فأي الفريقين» هي بيان ان هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك ، من حيث إن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك ، لا خاصة به وبهم ، فهي متضمنة لعلة الأمن، وقيل ان نكتته الاحتراز عن تزكية النفس، واسم التفضيل لى غير بابه ، فالمراد أينا الحقيق بالامن ، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقا في استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعاؤهم انهم هم الحقيقون بالامن، وانه هو الحقيق بالخوف، الى الوسط النظري بين الامرين، وهو أي الفريقين أحق، واحترازاً عن تنفيرهم من الاصغاء الى قوله كله . ثم قال «ان كنتم تعلمون» أي أيهما أحق بالامن ـ أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الامر ـ فأخبروني بذلك ، وبينوه بالدلائل ؟ وهذا إلجاء الى الاعتراف بالحق ، أو السكوت على الحماقة والجهل . وأما الجواب فهو قوله الحق :

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون ﴾ في هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم ابراهيم: أي تذكروا لما ذكرهم، وراجعوا عقولهم وفطرتهم، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد، اذ قال لهم (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون * فرجعوا الى أنفسهم فقالوا انكم أنتم الظالمون * ثم نكسوا على رءوسهم: لقد علمت ماهؤلاء ينطقون) وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جريج (الثاني) أنه من قول ابراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفحمين مبالغة في تبكيتهم، وقد قال الآلوسي ان هذا روي عن علي كرم الله وجهه، ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور ، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة (الثالث) أنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حاجه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القولين بالصواب، وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه

والذي نراه ان الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته، فانهم خوفوا ابراهيم أن تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لجحده إياهم وعداوته لهم، فأجاب بأنه انما يخاف الله وحده ولا يخافهم، والظلم الذي يلبس به الايمان بالله ويخالطه، فينتقص منه أو ينقضه. هو الشرك في العقيدة أو العبادة، كاتخاذ ولي من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب اليه والشفاعة عنده ، ويحب كحبه ، ويعظم من جنس تعظيمه ، لاعتقاد ان له سلطانا من وراء الاسباب ينفع به ويضر بذاته ، أو بتأثيره في مشيئة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأنه أن لا يلابس الايمان ، كظلم المرء نفسه باتيان بعض المضار، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو اهمال، أو ظلم غيره ببعض الاحكام أو الاعمال، وهذا التفسير للظلم يبين به ماورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره .

(فان قيل) ان الظلم في الآية نكرة في حيز النفي فهي للعموم والشمول (قلنا) ان عموم كل شيء بحسبه فقوله تعالى (ان الله على كل شيء قدير) عام في كل شيء ممكن، ولا يدخل في عمومه ذات الله تعالى وصفاته الواجبة له فلا يقال انه قادر على إعدامها ولا على ايجادها ولا انه غير قادر، وقوله في ملكة سبأ (وأوتيت من كل شيء) عام في كل ما يحتاج اليه الملوك ، لا كل شيء في الوجود ، فمن لم يقل جعل مثل هذا من العام باطلاق، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص . وقد ذهل الزمخشري عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذي اثبته القرآن للمشركين لا الايمان الصحيح الكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لان الشرك لا يخالط الايمان الصحيح لانه ضده ونقيضه نقول نعم ولكنه يخالط مطلق الايمان بالله تعالى

وذلك قوله تعالى في المشركين (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون)

ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فاذا حمل العموم فيها على اطلاقه وعدم مراعاة موضوع الايمان يكون المعنى : الذين آمنوا ولم يخلطوا ايمانهم ظلما لأنفسهم — لا في ايمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية من دينية ودنيوية ، ولا لغيرهم من المخلوقات ، من العقلاء والعجماوات ، اولئك لهم الامن من عقاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات ، وعقابه الدنيوي على عدم مراعاة سننه في ربط الاسباب بالمسببات ، كالفقر والاسقام والامراض ، دون غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم ، فان الظالمين لا أمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب وان كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يعفو عن كثير من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في الآخرة مادون الشرك به ، وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، ويترتب عليه أن الامن المطلق من الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والقدري جميعاً لا يصح لأحد من المكلفين ، دع خوف الهيبة والاجلال ، الذي يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح إسناد الخوف إلى الملائكة والانبياء ١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم — ١٧ : ٥٧ ويرجون رحمته ويخافون عذابه — ٢١ : ٢٨ وهم من خشيته مشفقون) وهذا التفسير يؤيد قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام (إلا أن يشاء ربي شيئا) على ما تقدم وأما الأمن من عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والانبياء عليهم السلام ، والكثير ممن دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ، وإن لم يعلم ذلك في الدنيا كل منهم ليبقى جامعاً بين الخوف والرجاء . ومن الناس من يؤمن فيموت قبل أن يظلم أحداً ، وقد ورد حديث في إدخال مثل هذا في مفهوم الآية

وأما معنى الآية على الوجه الاول فهو : الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا إيمانهم بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الامن دون غيرهم من العقاب الديني المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب ، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء

وروي عن علي كرم الله وجهه انه قال : نزلت هذه الآية في ابراهيم وقومه خاصة ليس في هذه الامة ، ولعل مراده ان الله خص ابراهيم وقومه بأمن موحدهم من

عذاب الآخرة مطلقا لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم ابراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الاحوال الشخصية والادبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد ابراهيم – وباركه وأخذ منه العشور كما في سفر التكوين – فاذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها، وأما فرض الله الحج على لسان ابراهيم فقد كان في قوم ولده اسماعيل لا في قومه الكلدانيين ، وأما هذه الامة فان من موحديها من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على اقامتها

هذا – وأما حصر الامن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الاسناد ثلاثا وتقديم المسند على المسند اليه الثالث ، ولولا ارادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الامن للذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الامن، لكان آكد ، وآكد منه أن يقال : الذين آمنوا ... لهم الامن ، وآكد من هذا نص الآية ،وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تنكيره وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصا بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الايمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم ، ولذلك فهم بعض الصحابة (رض) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام – وهو أعلم بمراد من أنزله عليه – بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخاص ،روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يارسول الله وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال ﷺ « انه ليس الذي تعنون ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح (ان الشرك لظلم عظيم) انما هو الشرك » وروي تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي بن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض)

﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ﴾ قيل ان الاشارة الى كل ماتقدم في هذا السياق ،وقيل الى الآية الاخيرة منه ،والاول أقوى وأظهر وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ،لا فرد من أفرادها، أي وتلك الحجة التي تضمنها ماتقدم

من المقال ، البعيدة المرمى في إثبات الحق وتزييف الضلال ، هي حجتنا البالغة ، التي لاتنال إلا بهدايتنا السابقة ، أعطيناها ابراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم ، قاطعة لألسنتهم ، ﴿ نرفع درجات من نشاء ﴾ الدرجات في الاصل مراقي السلم وتوسع فيها فصارت تطلق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق ، وقد قرأ الكوفيون درجات بالتنوين ، وقرأها الباقون بالاضافة إلى من نشاء ، ومعنى الاول نرفع من نشاء من عبادنا درجات بعد ان لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية نرفع درجات من نشاء من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومنقبة أرفع من درجة غيره فيها ، وحكمة القراءتين ، إثبات المعنيين ، فالعلم النظري درجة كمال ، والحكمة العلمية والعملية درجتا كمال ، وفصل الخطاب وقوة العارضة في الحجاج ، من درجات الكمال ، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال ، والنبوة والرسالة أعلى من كل هذه الدرجات ، لأنها تشتمل عليها ، وتزيد عنها ، وكل ذلك متفاوت بفضل الله فضل بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء باعداده وبتوفيقه من يشاء الكسبي منها ، واختصاصه من يشاء بالوهبي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق صاحب الدرجة الكسبية الى ما ترتقي به درجته ، وبصرف موانع هذا الارتقاء عنه ، وبايتاء ذي الدرجة الوهبية (النبوة) مالم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات المنزلة والتكوينية وكثرة اهتداء الخلق بها (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) وجملة نرفع استئنافية مبينة أن ما آتى الله ابراهيم ﷺ من الحجة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب عليها من درجات الدعوة الكسبية ، وقوله تعالى بعد هذا ﴿ ان ربك حكيم عليم ﴾ تذييل مقرر لمضمون ماقبله مبين لمنشئه ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع فيه اسم الرب مضافا الى ضمير الرسول عليه الصلاة والسلام ، موضع نون العظمة على طريق الالتفات ، تذكيراً منه تعالى لخاتم رسله بفضله عليه وتفضيله إياه ، برفعه درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له ان ربك الذي رباك وآواك ، وعلمك وهداك ، ورفع ذكرك بجوده وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خلقه ، حكيم في فعله

وصنعه، عليم بشؤون خلقه وسياسة عباده، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك ، كما أراك بيانا في ما كان من ابراهيم مع قومه ،

وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الانبياء بربهم استدلالية لاضرورية، والالما احتاج ابراهيم الى الاستدلال، وعلى أنه لاطريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال بأحوال المخلوقات، اذلو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام إلى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعمه النظرية في هذا المقام. والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي، وعلم الانبياء به ضروري لا نظري، فقد علمهم به مالم يكونوا يعلمون بنظرهم من المسائل ، وعلمهم ما يثبتونها به من الحجج العقلية والدلائل، ولكن من طرق دعوتهم الى ماهداهم اليه ، ومن استدلالهم عليه بعد اعلامهم به ، ماهو كسبي لهم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم ، وقد اطلعنا على نظريات فلاسفة اليونان، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام، فوجدنا أكثرها في باب الالهيات أوهام، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره، وندم على مافرط فيه ، ولنا بيتان في هذا المقام، قلناهما في أيام تحصيل علم الكلام

يا أيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفه
ماذا يروقك من تعلمها وأكثرها سفه

---

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا . وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ، وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ (٨٧) وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

(٩٠) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ، فَإِنْ

يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ

(٩١) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ

عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض ما رفع به من درجات ابراهيم ﷺ ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسبه ونسبه، وأعلاها جعل الكتاب والحكم والنبوة في ذريته، فقال ﴿ ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ﴾ أي ووهبنا لابراهيم بآية منا اسحق نبياً من الصالحين، ومن وراء اسحق ولده يعقوب نبيا نجيبا منجبا للانبياء والمرسلين، وهدينا كلا منهما كما هدينا ابراهيم بما آتيناهما من النبوة والحكمة وقوة الحجة. وتقديم «كلا» على «هدينا» لافادة اختصاص كل منهما بما ذكر من الهداية على سبيل الاستقلال لا التبع، لان كلا منهما كان نبياً هاديا مهدياً، وانما ذكر اسحق من ولدي ابراهيم دون اسماعيل، لانه هو الذي وهبه الله تعالى له بآية منه بعد كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لايمانه واحسانه، وكمال اسلامه لربه واخلاصه، بعد ابتلائه بذبح ولده اسماعيل، واستسلامه لأمر ربه في الرؤيا من غير تأويل ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه، وقد ولد له من سرية شابة، ولذلك قال تعالى بعد ذكر قصة الذبح من سورة الصافات (وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين) وسنبين حكمة تأخير ذكر اسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (عم) وقال المفسرون والمؤرخون ان كلمة (اسحق) معناها (اضحاك) وقيل ان معناها الحرفي (يضحك) وقالوا انه ولد ولابيه مائة واثنتا عشرة سنة، ولأمه تسع وتسعون سنة، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علمائهم ان معنى كلمة (يعقوب) الحرفي « يمسك العقب » أي يختلس أو يأخذ خلسته

﴿ ونوحا هدينا من قبل ﴾ أي وهدينا جده نوحا ـ هديناه من قبل ابراهيم إلى مثل ماهدينا له ابراهيم وذريته من النبوة والحكمة ، وارشاد الخلق وتلقين الحجة. قيل ان اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور انه أعجمي ، قال الكرماني معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب ان معناه (راحة) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين * وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين * واسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وكلا فضلنا على العالمين ﴾ فهو عطف على « ونوحا هدينا » أي وهدينا من ذريته داود وسليمان الخ وقد جزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير في ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب في الذكر وبأن لوطا ويونس ليسا من ذرية ابراهيم ، وزاد بعضهم ان ولد المرء لايعد من ذريته فلا يقال ان اسماعيل من ذرية ابراهيم . وهذا القول لايصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقا . وأخذ بعضهم من قوله تعالى (وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون) أن الذرية تطلق على الاصول كما تطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم ان الذرية هنا للفروع المقدرة في أصلاب الاصول ، والقول الآخر في الفلك المشحون ، أنه سفين التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى ابراهيم لان الكلام في شأنه ، وما آتاه الله تعالى من فضله ، وانما ذكر نوحا لانه جده ، فهو لبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله ، تمهيداً لبيان نعمه عليه في الكثير من فروعه ، ويزاد على ذلك ان الله جعل الكتاب والنبوة في نسلهما معا ، منفرداً ومجتمعا كما قال تعالى في سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وقال بعض هؤلاء ان يونس من ذرية ابراهيم ، وان لوطا ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل في ذريته بطريق التغليب ، ويعد منها بطريق التجوز الذي يسمون به العم أبا ، وتقدم بيان هذا التجوز في الكلام على أبي ابراهيم ﷺ في فاتحة تفسير هذا السياق

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبيا لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لانه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخا - ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لان كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وانما هو كتاب تذكرة وعبرة ، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم

فالقسم الاول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون، والمعنى الجامع بين هؤلاء ان الله تعالى آتاهم الملك والامارة، والحكم والسيادة، مع النبوة والرسالة، وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين، وذكر بعدهما أيوب ويوسف وكان الاول أميراً غنياً عظيما محسنا، والثاني وزيراً عظيما وحاكما متصرفا، ولكن كلا منهما قد ابتلي بالضراء فصبر، كما ابتلى بالسراء فشكر، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين، ولكنهما لم يكونا ملكين، فكل زوجين من هؤلاء الازواج الثلاثة ممتاز بمزية، والترتيب بين الازواج على طريق التدلي في نعم الدنيا ، وقد يكون على طريق الترقي في الدين، فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا، ودونهما أيوب ويوسف، ودونهما موسى وهارون، والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر في السراء، والصبر في الضراء ، والله أعلم . وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء «وكذلك نجزي المحسنين» أي بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق، وهداية الدين وارشاد الخلق، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف (١٢:٢٢ ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما وكذلك نجزي المحسنين) فهو جزاء خاص بعضه معجل في لدنيا ، أي ومثل هذا الجزاء في جنسه يجري الله بعض المحسنين بحسب إحسانه في الدنيا قبل الآخرة ، ومنهم من يرجيء جزاءه الى الآخرة

والقسم الثاني زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، وهؤلاء قد امتازوا في الانبياء عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والاعراض عن لذاتها ، و لرغبة عن زينتها وجاهها وسلطانها ، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين ، وهو أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم ، وإن كان كل نبي صالحا ومحسنا على الاطلاق

والقسم الثالث اسماعيل واليسع ويونس ولوط ، وأخر ذكرهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الاول ، ولا من المبالغة في

الاعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني ، وقد قفى على ذكرهم بالتفضيل على العالمين، الذي جعله الله تعالى لكل نبي على عالمي زمانه ، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الاطلاق، وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكونون مع تفضيلهم على غيرهم، متفاضلين في أنفسهم، فلاشك ان ابراهيم أفضل من لوط المعاصر له ، وان موسى أفضل من أخيه هارون الذي كان وزيره ، وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى ، صلوات الله عليهم أجمعين . وسيأتي ذكر بعضهم في بعض السور مفصلا وفي بعضها مختصراً، ولذلك نرجيء الكلام على كل منهم الى تفسير تلك السور. والله المسؤل أن يوفقنا لتفسيرها واتمام تفسير الكتاب العزيز على مايحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الانبياء ونكتة ماذيل به كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم ان أحداً سبقنا اليه ، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه ، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين ، وناهيك سعة اطلاعه على أقوالهم وأقوال المتقدمين ، : « ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الانبياء العظام ، عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام ، على هذا الاسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل، ومتأخر بالزمان على متقدم به ، وكذا السر في التقرير أولا بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ . ثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اه ولله الحمد الذي يختص بفضله ورحمته من يشاء ، وقد يؤتي مفضولا مالا يؤتي أفضل الفضلاء.

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراآت ان القراء اختلفوا في قراءة اسم (اليسع) فقرأه الجمهور بلام واحدة محركا بوزن (اليمن)القطر المعروف . وقرأه حمزة والكسائي بلامين أدغمت احداهما في الأخرى بوزن (الصيغم قال بعض المفسرين ان اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذي دخلت عليه في الشعر . وقيل انه اسم عربي منقول من (يسع) مضارع (وسع) وأقول الاقرب أنه تعريب (اليشع) وهو أحد أنبياء بني اسرائيل وكان خليفة الياس،

(إيليا) ومن المعهود في نقل العبري الى العربي ابدال الشين المعجمة بالمهملة ، وقد استدل بعضهم بذكر عيسى في ذرية ابراهيم أو نوح على أن لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلوسي وقال وأورد عليه أنه (أي عيسى) ليس له أب يصرف اضافته الى الام الى نفسه ولا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الأم وتعقب بان مقتضى كونه لا أب أن يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية .ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ثم ذكر نقلا عن الرازي استدلال الباقر بها وبآية المباهلة قال وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل اليه القول بالدخول اه

وأقول في الباب حديث أبي بكرة عند البخاري مرفوعا «إن ابني هذا سيد» يعني الحسن ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لابي نعيم مرفوعا «وكل ولد آدم فان عصبتهم لابيهم خلا ولد فاطمة فاني أنا أبوهم وعصبتهم» وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (ع م) أولاد رسول الله ﷺ وأبناؤه وعترته وأهل بيته

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الانبياء على العالمين على تفضيل الانبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لماسوى الله تعالى وفيه نظر فان العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه الا الناس أو الاقوام من الناس فهي كالآيات الناطقة بتفضيل بني اسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قرأها أو فسرها أنها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أولم ننهك عن العالمين) وقوله في ابراهيم (ونجيناه ولوطا الى الارض التي باركنا فيها للعالمين) وهي أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا للملائكة وغيرهم من عالم الغيب

﴿ ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم ﴾ أي وهدينا من آباء من ذكر من الانبياء أي بعض آبائهم وذرياتهم واخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الاقربين لم

يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الانبياء كأبي ابراهيم وابن نوح . قال تعالى في سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) وقيل ان العطف هنا على ماقبله مباشرة - أي وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم واخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ﴿واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم﴾ وهذا عطف على (فضلنا) أي وفضلناهم واخترناهم واصطفيناهم بالاجتباء. وهو افتعال من جبيت المال والماء في الحوض والثمرات الناضجة في الوعاء - اذا - جمعت ماتختاره منها ، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء (ثم قال) واجتباء الله العبد تخصيصه اياه بفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للانبياء وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرها، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على مافيه من التأكيد وليرتب عليه قوله

﴿ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ﴾ أي ذلك الهدى الى صراط مستقيم ،وهو ما كان عليه أولئك الاخيار مما ذكر من الدين القويم ،والفضل العظيم ، هو هدى الله الخاص الذي هو وراء جميع أنواع الهدى العام كهدى الحواس والعقل والوجدان، لانه عبارة عن الايصال بالفعل الى الحق والخير على الوجه الذي يؤدي الى السعادة وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة وقوله «يهدي به من يشاء من عباده» يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعي لها ولا هي مما ينال بكسبه وهي النبوة المشار اليها بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الالهي والتوفيق لنيل المراد، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ أي ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المجتبون ، لحبط أي بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون بزوال أفضل آثار أعمالهم في أنفسهم ، الذي هو الاساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزكي للأنفس ، كان ضده وهو الشرك منتهى النقص والفساد المدسي لها ، والمفسد لفطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير تام لعمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاتها وفلاحها

﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ ذهب ابن جرير والرازي إلى أن الاشارة في أولئك الى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله ، وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر بعدهم إجمالا من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم . وقال ابن جرير ان المراد بالكتاب ماذكر في القرآن من صحف ابراهيم وموسى وزبور داود وانجيل عيسى، وان المراد بالحكم الفهم بالكتاب ومعرفة مافيه من الاحكام، وروي عن مجاهد أن الحكم هو اللب (قال) وعنى بذلك مجاهد ان شاء الله ماقلت، لان اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى ماقلنا من أنه الفهم به اه . ولم يرو عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن مجاهد . والحكم يطلق في أصل اللغة على حكم العقل باثبات شيء لشيء أو نفيه عنه قطعا وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي بيناه من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة ، ويطلق على القضاء لخصم على خصم بأن هذا حقه أو ليس بحقه، وقال الراغب :والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم (كنصر ينصر) ثم نقل عن ابن سيده أن الحكم القضاء وجمعه أحكام ولم يقيده بالعدل ، وعن الازهري أنه القضاء بالعدل . وقول ابن سيده هو الظاهر لقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والمعنى الاصلي لهذه المادة المنع . . قال في اللسان : والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت (بالتشديد) بمعنى منعت ورددت ،ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لانه يمنع الظالم من الظلم . وذكر كغيره من ذلك حكمة اللجام بالتحريك وهي حديدة اللجام التي توضع في حنك الدابة لأنها تردها وتكبحها .

وأقول ان الحكم بمعنى العلم الحزم وفقه الامور — وهو حكمتها — فيه معنى المنع أيضا وهو منع الاحتمالات والظنون فمن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالما بها. ومايقال في المسألة الواحدة يقال في كل علم وفن، وكذا منع العالم الحكيم من مخالفة مقتضى العلم ، ومن الواضح الجلي أن كل نبي من الانبياء قد آتاه الله الحكم بهذا

المعنى - أي العلم الصحيح والفقه في أمور الدين وشؤن الاصلاح ، وفهم الكتاب الذي تعبده به ، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . وانما اختص بعضهم بايتائه الحكم صبيا ، كيحيى وعيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح في الامور وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات فلم يؤته إلا بعض الانبياء ، فاذا كان المشار اليه بقوله (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) من ذكرت أسماؤهم من الانبياء فيما قبله من الآيات فالاظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس لانه أخص ويستلزم العلم والفقه - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فان الثابت والامر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتي الثلاث كابراهيم وموسى وعيسى وداود ، ومنهم من أوتي الحكم والنبوة كالانبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة ، ومنهم من لم يؤت الا النبوة فقط . فاذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم كانت الآية غير مبينة لهذه العطية العظيمة ، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى (ياداود إنا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق) وقوله في داود وسليمان معا (٢٤ : ٧٩ وكلا آتينا حكما وعلما) وقوله في يوسف (١٢ : ٢٢ آتيناه حكما وعلما) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى (٢٦ : ٢٠ فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين) فهو أظهر في هذا المعنى وان تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التي تأخر القيام بها عن جعله رسولا ، فان كلا منهما وقع في وقته المناسب له . وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه بذكر الرسالة . ومثله قوله تعالى حكاية عن ابراهيم (٢٦ : ٨٣ رب هب لي حكما) فانه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومه ، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وفقه القلب قوله تعالى في يحيى (١٩ : ١٣ وآتيناه الحكم صبيا) وقوله في شأن التوراة (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتي الكتاب أوتي الحكم والنبوة ، وكل من أوتي الحكم ممن ذكر كان نبيا ، وما كل نبي منهم كان حاكما ولا صاحب كتاب منزل . وهذه مراتب الفضل بينهم ، صلوات الله وسلامه عليهم ، واذا استعملنا الحكم بمعنييه على مذهب من يجيز ذلك في

المشترك كان على التوزيع فان كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم، وما أوتيه إلا بعضهم بمعنى القضاء بين الناس كما تقرر وتكرر

وأما اذا جرينا على القول بأن المشار اليهم في الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر من آبائهم وذرياتهم واخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى ، فان بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالما حاكما غير نبي ، وبعضهم عالما حكيما غير حاكم ولا نبي ، ويكون إيتاء الكتاب أعم من إيحائه، فان أمة الرسول الذي أنزل عليه الكتاب بإيحائه اليه يقال انها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن ناطقة بذلك بل يقال أيضا ان الكتاب أنزل اليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران فالانزال على الرسل عبارة عن الوحي اليهم ، والانزال على الامم عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلهم لهدايتهم . ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى (٤٥: ١٥ ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة) الآية

ثم قال تعالى مبينا وجه العبرة بما ذكر للمخاطبين بالقرآن ﴿ فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها كافرين ﴾ أي فان يكفر بهذه الثلاث — الكتاب والحكم والنبوة — هؤلاء المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الايمان بها قبل غيرهم . إذ أوتيها على الوجه الأكمل رسول منهم، فقد وكلنا بأمر رعايتها، ووفقنا للايمان بها وتولي نصر الداعي اليها ، قوما كراما ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من آمن ومنهم من سيؤمن عند ما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله « فان يكفر بها هؤلاء » يعني أهل مكة، يقول أن يكفروا بالقرآن (أي الجامع لما ذكر كله لرسول الله) « فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين » يعني أهل المدينة والانصار اه . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب. وروي عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قريش ، وتفسير الموكلين بها بالانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجاء العطاردي تفسير الموكلين بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذي اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدي وابن جريج ، وذهب بعض المفسرين إلى

ان الموكلين بها هم أصحاب رسول الله ﷺ مطلقا، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس والمختار عندنا أنهم جميع الصحابة فان المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها ، وصبر على بلائها ، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الانصار ، في كل عمل وكل جهاد ، ولكن الانصار مقصودون بالذات ، لان القوة والمنعة لم تكن الا بهم ، ولذلك قال « ليسوا بها بكافرين » فان الانصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين - أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الانبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم فالكلام في الاثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك . وتبعه الزمخشري قضية بحجة . ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج . والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمنتهم . ولعل من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذه الله من العهد عليهم في قوله (٨١:٣ وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة) الآية ولم يصرحوا بذلك. وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللا ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم ، ونقول ان السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير وان أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل ، ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الانبياء فان قصص الانبياء لم تذكر الا لاقامة الحجة بها على الكافرين ، والهداية والعبرة للمؤمنين . ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين ، وصف لقوم حاضرين ، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل ، ووصف الانبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه

﴿ رؤيا مبشرة لامغررة ﴾

بعد كتابة ما تقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نفراً من أهل بلدنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمائم وأقبية من الحرير النفيس ، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا فلان وذكر اسم رجل كان زعيما لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة فقمنا له وسلمنا عليه وعلى من معه ، ففاجؤنا بنبأ عظيم موضوعه أنه قد ظهر في هذه الايام مصداق قوله تعالى (فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) قالوا ألم تعلموا بذلك ؟ قلنا لا ، قالوا ان هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أوربة وذكرت في بعض جرائدها - وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد - وقد اهتم لها فلان باشا - وذكروا رئيس وزراء الدولة العثمانية - وسافر لاجلها

فصرت أفكر في هذه الكلمة الاخيرة والمراد منها . قلت في نفسي ليت شعري هل سخر الله للملة الاسلامية قوما ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئا؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لاجلها، والى أين سافر؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟ وقد انسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة الى ذكره وأردت أن اسأل الجماعة المخبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك في وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤياي فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للاسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما افسد فيه اهله وغير أهله ، ويعيدون بناء ما هدم من شرعه، ورفع عماد ما ثل من عرشه، ولو بازالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك. وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من ادعياء المهدية . واذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله «ان الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» وقوله «ان الله تعالى ليؤيد الاسلام رجال ما هم من أهله»(١) أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاما مكررا ويؤيد الله الاسلام بقوم ليسوا بكافرين ، كملاحدة هذا العصر المعروفين ، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين ، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين؟ وبهذا يظهر من السر في وصف القوم في الآية بعدم الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فافهم

﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطلق في مقام الدين على الطريق الموصل الى الحق وهو الطريق المستقيم الذي نطلبه في صلاتنا وعلى سلوك ذلك الطريق والاستقامة في السير عليه ، وقال الراغب : الهدى والهداية في موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو الى الانسان اه وهو لا يصح مطردا . والاقتداء في اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أي مثالا يتبع . قال في

(١) روى الشيخان الاول عن أبي هريرة في ضمن حديث ورواه الطبراني عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثاني عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان: يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده: القدوة والقدوة ما تسننت به ثم قال: وقد اقتدى به والقدوة الاسوة اهو الصواب أنها بتثليث القاف بعد هذا ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ولا سيما اقتداء النبي المرسل، بالشرع الاكمل، بغيره ممن لو كان حيا لما وسعه إلا اتباعه، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالايمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علما ضروريا وبرهانيا له كما تقدم تقريره من عهد قريب، فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا هو مما يقع فيه الاقتداء. وقوله تعالى له ﷺ (١٦: ٣٣ ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) معناه ان الملة التي أوحاها اليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة ابراهيم، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة ابراهيم . إذ ليست مما علمه من ابراهيم بالتلقي عنه لأنه لم يكن في عصره، ولا بالنقل لأنه لم يكن ﷺ ناقلا ذلك عن العرب، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب ان ابراهيم ﷺ كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العملية فلا يقتدي نبينا الرسول بأحد أيضا وإنما يتبعها لان الله أمره باتباعها — ذلك بأن الرسول لا يتبع في الدين الا ما أوحي اليه من حيث انه أوحي اليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع الا ما يوحى اليّ) ومثله في أواخر سورة الاعراف (٧: ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ١٨ ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) الآية وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعه لا يسمى اقتداء ولا تأسيا وإنما يكون التأسي به في طريقته التي سلكها في الدعوة الى الدين واقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠: ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) الآية — فانه تعالى أرشد المؤمنين الى التأسي بابراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها

ولما كان وعد ابراهيم لابيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثناها تعالى من التأسي به فقال (الا قول

ابراهيم لابيه لأستغفرن لك) الخ

فمعنى الجملة على هذا : أولئك الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات المتلوة آنفا ، والموصوفون في الآية الاخيرة بايتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة، هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فبهداهم دون ما يغايره ويخالفه من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتد أيها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثت به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وايذاء أهل العناد والجمود ، ومقلدة الآباء والجدود ، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الاخلاق وأحاسن الاعمال، كالصبر والشكر، والشجاعة والحلم، والايثار والزهد ، والسخاء والبذل ، والحكم بالعدل ، الخ (١١ : ١١٩ وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك - ٦ : ٣٥ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ولقد جاءك من نبأ المرسلين - ٤٦ : ٣٤ فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم) فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن (٦٨ : ٤٨ فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم) - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الانبياء الثمانية عشر - فالنهي فيه مما دل عليه الحصر بتقديم «فبهداهم» على «اقتده» كما تقدم فان هذه الحالة لم تكن من الهدى الذي هدى الله يونس اليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه، ولا يحط هذا من قدر يونس عليه السلام، ولازالة توهم ذلك قال ﷺ «لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى» وقال «لا تفضلوني على يونس بن متى» أي في أصل النبوة لاجل هفوته، وهو كقوله «لا تفضلوا بين الانبياء» وفيه «ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس ابن متى» وكل ذلك في الصحاح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والانبياء لا منع مطلق التفضيل، فعلم بهذا ان الله لم يأمر خاتم رسله بالاقتداء بكل فرد من أولئك الانبياء في كل عمل، وانما أمره أن يقتدي بهداهم الذي هداهم اليه في سيرتهم، سواء ما كان منه مشتركا بينهم، وما امتاز في الكمال فيه بعضهم، كما امتاز نوح وابراهيم وآل داود بالشكر، ويوسف وأيوب واسماعيل بالصبر، وزكريا ويحيى وعيسى والياس بالقناعة والزهد ، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة في النهوض بالحق، فالله تعالى قد هدى كل

نبي ورفعه درجات في الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض، ثم أوحى الى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر القرآن الكريم، وأمره أن يقتدي بهداهم ذلك . وهذه هي الحكمة العليا الذكر قصصهم في القرآن، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وانه لم يكن بدعا من الرسل، فعلم بهذا انه كان مهتديا بهداهم كلهم، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم، لانه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقا فيهم، الى ماهو خاص به دونهم، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لاحد منهم، فقال (٦٨ ٤ وانك لعلى خلق عظيم) وأما فضائله وخصائصه الوهبية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وانما كل الاشياء في خواتيمها، صلى الله عليه وعليهم أجمعين. والهاء في قوله «اقتده» للسكت أثبتها في الوقف والوصل جمهور القراء ، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي، وقرأ ابن عامر بكسر الهاء من غير اشباع ، وهو ما يسمونه الاختلاس ، ولهم في تخريجها وجوه

بعد كتابة ماتقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير مابه الاقتداء فرأيت الرازي لخصها بقوله : فمن الناس من قال المراد أن يقتدي بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل مالا يليق به (أي بالله تعالى) في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد لاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم. وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ماخصه الدليل. وبهذا التقدير كانت الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا . ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد : اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ماخصه الدليل المنفصل اه

وهذه الاقوال متداخلة ، وأقربها الى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل، وآخرها المجمل الذي لا يعلم المراد منه

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الانبياء ولا غيرهم إلا بنظر

العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فان غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضا وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لا له . وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي ﷺ أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالاقتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لاجل اعتقادهم بل لاجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك. وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الاقوال وأبعدها عن الصواب ، لا لما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : ان الله بعث محمداً خاتما للنبيين والمرسلين ، وأكمل لنا على لسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والانجيل وأهل الكتاب (٥ : ٥١ وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول ﷺ مهيمن ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الالهية لا تابع لشيء منها - وبأنه ﷺ أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته ، على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة الا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاما قليلة اقتضت ذكرها اقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظا مما ذكروا به ، وكذلك أهل الانجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظا مما ذكروا به

وقد أمرنا الرسول ﷺ كما في صحيح البخاري بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهداهم اقتده) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذي أكمل على لسانه الدين ، بالاحكام القليلة التي نوحيها اليك من أحكام التوراة بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول في الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهبا وهو ان شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول ببطلانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه في تفسير آية المائدة المذكورة آنفا (٥١:٥) فيراجع في جزء التفسير السادس (ص٤١٠ — ٤٢٠) وبقية تلك الاقوال التي أوردها الرازي داخلة فيما ذكرناه منها ، فعلم بهذا ان ماقررناه أولاهو الوجه الصحيح الذي يدل عليه القرآن العزيز، بما ذكرنا من شواهد آياته في هذا التقرير

ولم يرد في التفسير المأثور شيء في هذه المسألة الا ما أخرجه البخاري وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) انه استدل بالآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود في سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب) وقال « فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي به فسجدها داود فسجدها رسول الله ﷺ قال الحافظ في الفتح وفي النسائي من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا « سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً » فاستدل الشافعي بقوله شكراً على انه لا يسجد فيها في الصلاة لان سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة . ولابي داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قرأ وهو على المنبر « ص » فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها في يوم آخر فتهيأ الناس للسجود فقال « إنما هي توبة نبي ولكني رأيتكم تهيأتم » فنزل وسجد وسجدوا معه ، فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد في غيرها اه وانما ذكر الحافظ هذا في شرح باب سجدة ص من البخاري، وفيه عن ابن عباس ان « ص » ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكر على أن النبي ﷺ لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله « نسجدها شكراً » يخالف استنباط ابن عباس انه كان يسجدها اقتداء بداود وانما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة ، والحبر هو الحبر ولكنه غير معصوم والله أعلم

﴿ تحقيق مسألة الايمان بالرسل إجمالا وتفصيلا ﴾
وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الاسلامية أنه يجب الايمان بأن الله تعالى أرسل في كل الامم رسلا منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه ، وانه يجب الايمان بمن ذكر منهم في القرآن إيمانا تفصيليا أي تجب معرفتهم بأسمائهم . وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر ، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجهله إلا من كان حديث العهد بالاسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن اليسع رسول الله — مثلا — كان كافراً . ولكننا علم بالاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا — ومثله ماقبله من الاعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم بالاختبار الصحيح أيضا أن أكثر عوام الاقطار التي عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الاسلام ، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض ، وليس هذا منه . واذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا نكفر موحداً بجهل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إجمالا وباليوم الآخر وبالقدر وبأركان الاسلام العملية وتحريم الفواحش ماظهر منها وما بطن وسائر مالا يزال معلوما من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر بجهل غير ذلك مما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبأ وحكم ارث الكلالة وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئا من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر لانه كذب كلام الله تعالى ، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شيء من أمر الدين علم قطعا أن النبي ﷺ جاء به عن الله تعالى ، كما أن مدار الايمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعا أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقدم تفصيل ذلك في التفسير . والمراد بالعلم القطعي أن يكون قطعي الرواية كالقرآن وبعض السنة ، وقطعي الدلالة كالنصوص التي لا تحتمل التأويل . فما كان غير قطعي الرواية احتمل أن يكذب به مكذب

الجهل بالرواية أو لعدم تصديقه بعض رواته ، وما كان غير قطعي الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي . ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الامة من خالفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول ﷺ بشيء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وان لم يكن في الواقع قطعي الرواية و لدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكروا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الانبيا المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الايمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في هذه الآيات التي لانزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وادريس ولوط وانبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، وزاد بعضهم ذوالكفل لذكره مع الانبياء في سورة ص ولكن اختلف في نبوته لعدم التصريح بها وإنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الاخيار

وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤: ١٦١ إنا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده)ان نوحا أول نبي مرسل أوحى الله اليه رسالته وشرعه. ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي نفسرها وما في معناها كقوله تعالى (٥٧: ٢٥ ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود ومريم والانبياء والشعراء والصافات وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشفاعة المتفق عليه من حديث أنس بن مالك وأبي هريرة والاول أصرح قال قال رسول الله ﷺ « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا الى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا. فيقول لهم آدم لست هناكم - ويذكر ذنبه الذي أصابه فيستحي ربه عز وجل -

ولكن ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله الى الارض، فيأتون نوحا» الخ وفي حديث أبي هريرة انهم يقولون له « يانوح أنت أول الرسل الى أهل الارض » الحديث وهو معروف مشهور وفيه ان كل رسول من أولي العزم - وهم على الراجح المشهور نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ - كان يدفعهم الى من بعده حتى اذا انتهوا الى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا اليك) وحديث الشفاعة . قال الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا انما بدأ الله بذكر نوح لانه أول نبي شرع الله على لسانه الاحكام والحلال والحرام، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري وأبوالسعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح . قال الخازن مانصه: قال المفسرون وانما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لانه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردهم دعوته وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن، وذكر الآلوسي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الاحكام قد تعقب بالمنع، ولم يذكر لهذا المنع سنداً، ولا لقوله تعالى (والنبيين من بعده) حكمة ولا نكتة. وقد سكت عن ذلك اكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم. ففهم من تصريح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الاحكام، هو نوح عليه السلام .

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخاري : قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي - الى قوله - وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول رسول الى أهل الارض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية ارساله اه وهذا اعتراف بأنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الانبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبياً وبالضرورة

نعلم انه كان على شريعة من العبادة وان أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول اليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الاولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «الى أهل الارض» لانه في زمن آدم لم يكن للارض أهل، أو لأن رسالة آدم الى بنيه كانت كالتربية للاولاد ، ويحتمل أن يكون المراد انه (أي نوحا) أول رسول أرسل الى بنيه وغيرهم من الامم الذين أرسل اليهم مع تفرقهم في عدة بلاد وآدم انما أرسل الى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة . واستشكله بعضهم بادريس ولا يرد لانه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلي شرحه لهذا الحديث شرحه لما أورده البخاري في الياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن الياس هو ادريس، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب: وكان المصنف - أي البخاري - رجح عنده كون ادريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اه وانما ذكره بعد الياس

ثم قال في شرح حديث أنس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الاستشكال بآدم وشيث وإدريس - : ومحصل الاجوبة عن الاشكال المذكور أن الاولية مقيدة بقوله «الى أهل الارض» لان آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا الى أهل الارض . ثم ذكر الاشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الارض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال - أو الاولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جنح ابن بطال في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فانه كالصريح في انه كان نبياً مرسلا وفيه التصريح بانزال الصحف على شيث وهو من علامات الارسال. وأما ادريس فذهبت طائفة الى انه كان في بني اسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الانبياء . ومن الاجوبة ان رسالة آدم كانت الى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته الى قوم كفار يدعوهم الى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطال وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الاندلسيين أبعد الاجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لان أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الارض لا السماء وباقيها لا يزيل الاشكال . وتعقب القاضي عياض له بحديث أبي ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف

الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزي بانه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياه في صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطال غير معزو اليه على غيره مما ذكر من تلك الاجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم « ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله »: أي آدم وشيث وادريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا . الخ ، فالقسطلاني عد القول بعدم رسالة آدم جوابا مقبولا

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازري: قد ذكر المؤرخون أن ادريس جد نوح عليهما السلام فان قام دليل على أن ادريس أرسل أيضا لم يصح قول النسابين انه قبل نوح لاخبار النبي ﷺ عن آدم أن نوحا أول رسول بعث، وان لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن ادريس كان نبيا غير مرسل قال القاضي عياض وقد قيل إن ادريس هو الياس وأنه كان نبيا في بني اسرائيل كما جاء في بعض الاخبار مع يوشع بن نون فان كان هكذا سقط الاعتراض .قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما الى من معهما وان كانا رسولين فان آدم انما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفاراً بل أمر بتعليمهم الايمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح الى كفار أهل الارض قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب الى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وادريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ

فجملة هذه النقول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأن ادريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس المذكور في آيات سورة الانعام التي نفسرها أوغيره؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الايمان برسالتهم -لان نص القرآن فيها قطعي- ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الاحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الانبياء والرسل لايحتج به في الاحكام العملية

التي يكتفى فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين لأن أهون ماقيل فيه أنه ضعيف وقيل إنه موضوع، ولو وجدوا حديثا صحيحا أوحسنا في إثبات رسالة آدم لما لجأوا الى ذكره

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى اليه من الله تعالى ففيها حديث آحادي رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلا قال يارسول الله أنبيا كان آدم؟ قال «نعم معلم مكلم» وقد فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملهم للخير والصواب وروي «نبي مكلم» والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وماكان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء) ومنها وحي الرسالة ومادونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد في التفسير المأثور وأما حجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوبته إذ فيها أن الله علمه الاسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه ولكن دلالة ماذكر على نبوته غير قطعية فان الجمهور لا يجعلون كل وحي نبوة، لا ماكان بخطاب الملك ولا ماكان بالالهام والنفث في الروع، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى، ومن العلماء من قال بنبوتهما ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية «وهب لنا التلقي منك كتلقي آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والاعمال الصالحات» ولو كان هذا التلقي نصا قطعيا في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأساليبها

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا نعلم بالضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول اليهم فيكون هو أول رسول، وقد يقال إن اخذ أولاده عنه لا يقتضي عقلا أن يكون الله قد بعثه رسولا اليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة ومايترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضا لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ماهداه الله اليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء، ونزيد عليه أن في القرآن نصا يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليها من الجزاء وهو نبأ ابني آدم المفصل في سورة المائدة فمن العبادة فيه تقريب القربان ، ومن خبر الجزاء على الاعمال قول المعتدى عليه للمعتدي (اني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن يغفل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع أو الضعيف وبدعوى الضرورة العقلية التي ادعاها الحافظ ابن حجر ، هذا ان كانوا يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فبم يستدلون؟

وجملة القول ان الثابت قطعا في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى من الله يعمل به ويربي عليه أولاده ، وان منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأن فاعلها يثاب عليها ومحرمات ينهى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها ، هذه الهداية هي من جنس هداية الله للنبيين والمرسلين التي بلغوها أقوامهم ، ولا ندري كيف هدى الله تعالى آدم اليها فان طرق الهداية والتبليغ الالهي متعددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك كان بوحي الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشفاعة وآية (انا أوحينا اليك) وما يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها ونشأت عليها ذريته إلى زمن نوح اذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله النبيين وجعل منهم الرسل المبلغين عنه باذنه المؤيدين منه بالآيات لاقامة الحجة على الكافرين وذلك قوله عز وجل (٢ : ٢١٢ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) الآية . فقد صح عن ابن عباس (رض) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الاسلام وفي رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النبيين . قال الرواة وكذلك هي في قراءة عبد الله (أي ابن مسعود) « كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » الخ ورووا عن أبي أنه كان يقرؤها كذلك أيضاً ، ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . ورووا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله نوحا وكان أول رسول أرسله الله إلى الارض وبعث عند الاختلاف من الناس فبعث اليهم(؟) رسله وأنزل كتابه يحتج به على خلقه اهـ من الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

لهذه الروايات. فهذا قتادة من كبار علماء التابعين[1] يقول بأن نوحا أول نبي مرسل ويؤيد الرواية عنه مع ماتقدم ماورد من التفسير المأثور في قوله تعالى (٣٠:٢٨ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها) الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد المجاشعي المرفوع عند محمد بن اسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال ﷺ « ان الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالا لاحرام فيه فجعلوا ماأعطاهم الله حراما وحلالا » وفي معناه آثار. والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الاقوال والاعمال وبما يصل اليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي ﷺ في الغار قبل البعثة وقد يزاد على ذلك ارشاد الملائكة له ولاولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تجهيزأبيهم ودفنه حين توفي ، ولسنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصرح بنبوة آدم والا كان من الهداية والتعليم الالهي ماهو أعلى من النبوة أو ماهو مساو لها فان كثيراً من الانبياء لم يؤت من ذلك مثل ماأوتي آدم. والانبياء أفضل البشر بالاجماع

فبهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القاطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فان هدايته لذريته من نوع هداية الرسل للمؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفا من معنى الآيات فيه ، ولذلك جعله الحافظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه وبين المعارض له . والذي يتجه في الجمع بغير تكلف هو التفرقة بين هداية من ولدوا

---

(١) قتادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه قتادة أعلم بالتفسير وباختلاف العلماء، ووصفه بالحفظ والفقه وأطنب في ذكره وقال : قل من تجد أن يتقدمه. ذكر ذلك الحافظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ، وذكر عنه أيضا أنه كان لا يسمع شيئا الا حفظه. ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة مأمونا حجة في الحديث. وقال الحافظ الذهبي ما تأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه ولد سنة ٦١ وتوفي سنة ١١٧ و١١٨

على الفطرة وبين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين الفطري أو في الكتاب الالهي من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عماد عاهم اليه، بأن نجعل هذه الهداية الاخيرة هي الرسالة الشرعية التي يسمى من جاءوا بها رسلا دون الاولى، وبهذا الجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه المؤمنين، ورسالة نوح ومن بعده الى الكافرين، ومن قال انما كانت رسالة آدم الى بنيه من قبيل تربية الوالد لأولاده وفيهما أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعاً له؟ وأما اذا أثبتنا ما ذكر لآدم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فان التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا وتصح الاقوال كلها ويكون الخلاف أشبه باللفظي فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله ﷺ ﴿لا أسألكم عليه أجراً﴾ أي قل أيها الرسول لمن بعثت اليهم أولا : لا أسألكم على هذا القرآن الذي أمرت أن أدعوكم اليه وأذكركم به أو على التبليغ (وكلاهما مفهوم من السياق وان لم يذكرا ، والمختار الاول) أجراً من مال ولا غيره من المنافع ، أي كما ان جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجراً على التبليغ والهدي — وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما ؛ وقد قيل ان هذا مما أمر أن يقتدي بهم فيه ، والتحقيق ان ما أمره الله تعالى به استقلالا لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه ، وقد تكرر هذا الامر له ﷺ في عدة سور ، وهو على عمومه ، والاستثناء في قوله تعالى (٤٢ : ٢١ قل لا أسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وغيرهم عن ابن عباس : الا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة ، ويوضحه قوله في رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني عنه قال كان لرسول الله ﷺ قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال « ياقوم اذا أبيتم أن تبايعوني فاحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظي ونصرتي منكم » وفي هذا المعنى روايات أخرى والمعنى اني لا أسألكم على ما جئتكم

بمن سعادة الدنيا والآخرة جهلا منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جريتم عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحمي القريب قرابته وأهل نسبه ويقاتل من عاداهم ، وأبي أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تمنعوني وتحموني ممن يؤذيني وليس هذا من الاجر على التبليغ في شيء فانما يعطي الاجر على الشيء من يقبله وينتفع به فيكافيء صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه ، وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة ، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا الأقارب وتصلوا الارحام بينكم ، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم ، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الايمان وأن بغضهم من الكفر أو النفاق ، ولكن الرسول لم يطلب من الامة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجره في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من اخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى ، وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في تفسير سورة الشورى وغيرها

﴿ ان هو الا ذكرى للعالمين ﴾ الضمير راجع الى القرآن كما رجحنا أي ما هو الا تذكير وموعظة لارشاد العالمين كافة ، لا لكم خاصة ، وهو نص في عموم البعثة

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ، قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ، وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ، قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

ختم الله سبحانه سياق قصة ابراهيم مع قومه بذكرهداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجرا ، ولا يرجو من غير الله عليه فائدة ولا نفعا ، وقفى على ذلك بالرد على منكري الوحي ، وبيان أنهم ماقدروا الله حق القدر ، وتفنيد ما رض لهم من الشبهة ، واقامة الحجة الواضحة المحجة ، قال

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ قدر الشيء (بسكون الدال وفتحها) ومقداره ـ مقياسه الذي يعرف به ومبلغه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل مقادرة قايسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار ـ وكذا الشرف ـ لانه كله قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ماتقدم مختصر منه . (قال) وقوله تعالى «وماقدروا الله حق قدره» أي ماعظموه حق تعظيمه . وقال الليث ماوصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اهـ . وعزى الاول الى ابن عباس وروي عنه أيضا أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال ان الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن ان الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ماعرفوه حق معرفته . وعن أبي العالية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لانه بالمعنى الاشتقاقي ألصق ، وتعلق الظرف « اذ قالوا » بنفيه أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للامرين ، فمنكرو الوحي الذين يكفرون برسل الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ماعرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته ، وهو إفاضة ماشاء من علمه بمايصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليمه اياهم بدون واسطة ، أوقدرته على مايتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجيز استعمال المشترك في كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يجيز ارادة كل ماذكر من معاني القدر هنا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعاني فمن عرف الله حق معرفته وصفه حق وصفه وآمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه

نطقت الآية بأن منكري الوحي ماعرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا انه ما أنزل شيئا ما على أحد منهم ، فهي دليل على أن ارسال الرسل وإنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشري . فانهما من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة . فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحاسن الافعال ، ومصدر النظام التام ، في عوالم الارواح والاجسام كالحكمة البالغة ، والرحمة السابغة ، والعلم المحيط ، والقيام بالقسط ، ونظر في الآيات البينات في أنفس البشر والآفاق ، فعلم منها أنه أحسن كل شيء خلقه ، وأتقن كل شيء صنعه ، وخلق الانسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين ، والهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي ترقيه اليه مواهب روحه الملكية ، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التي عليها مدار حياتيه الدنيوية والاخروية . ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكد يوجد فرد من أفراده أحاط علما بمصالح شخصه . فلم يجن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقوانينه الوضعية . إلى نيل السعادة المنزلية والقومية ، والكمال الذي يؤهله للسعادة الابدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم في كل ملة ثلة من الاولين وقليل من الآخرين ، — من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجملنا من الاحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد توقف عليه اكمال استعداد البشر للعروج الذي أشرنا اليه ، وتوقي الهبوط الذي ذكرناه ، فكان ارشاد الوحي سببا لكل ارتقاء انساني ، في ركني وجوده الجسماني والروحاني ، وقد فتن في هذا العصر خلق كثير بترقي النظام الاجتماعي ، وسعة التمتع الشهواني ، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي ، ثم نسيت

ذلك الاصل الذي هو مصدر كل الخير، فعتت عن أمر ربها ورسله ، فمنهم من كفر بهم وحدهم ومنهم من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما وسموها به من سمات الغواية ، حتى إذا مابرح الخفاء، وفضح الرياء ،وانكشف الغطاء ،ظهر أن تلك المدنية ، هي أفظع الوحشية والهمجية ، فأيهم أوسع فيها علوما وفنونا،وأدق نظاما وقانونا،هم أشد فتكا بالانسان وتخريباً للعمران، وان غاية هذا الترقي استعباد الاقويا ، للضعفا بتسخرهم لخدمتهم واستخراج خيرات الارض لهم،استمتاعا بالشهوات الحيوانية السفلى، واسرافا في زينة هذه الحياة الدنيا

وقد بين شيخنا الاستاذ الامام في (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر الى الرسل من طريقين أو مسلكين (المسلك الاول) مبني على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية في عالم غيبي، وحاجتهم الى ارشاد إلهي يعلمون به مايجب عليهم من العلم والعمل للسعادة في تلك الحياة ، وكون ايتاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شيء خلقه، واتقانه كل شيء صنعه، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية، وأعد أرواحهم للاشراف على عالم الغيب وتلقي علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الامين من الملائكة ، أو بغير واسطة. وبذلك كانوا نهاية الشاهد ، وبداية الغائب ، في هذا النوع الذي جعل الله من التفاوت بين أفراده في العلم والعمل مالا يعهد مثله ولا مايقارب به في نوع آخر من أنواع الاحياء ،حتى ان الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها، وألوف الالوف يكونون كالانعام يسخرهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم .

و (المسلك الثاني) مبني على ماعلم من فطرة الانسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاونا يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الاعمال التي يحتاج اليها في حفظ حياتيه الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعداده لتسخير جميع مافي عالمه لمنافعه، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخيله،وكون أفراده يختلفون في ذلك اختلافا يقتضي التنازع والشقاق، الذي يفضي الى التخاذل والتقاتل اذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف،وتوحد الآراء والاهواء،وهذه الهداية هي هداية الوحي الذي بعث الله به الرسل، وانما تزيل الخلاف لان الله أودع في فطرة

الانسان فوق كل ماذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأعلاها، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الاعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والسلطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والارض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط . فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف ، وتمهد لهم طريق السير الى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدولها . ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف ، لبلغت به منتهى ماهي مستعدة له من السعادة والكمال

من غص داوى بشرب الماء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء

ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل ، ورد مايرد من الاعتراض عليه بالدليل ، فليقرأه بالامعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، مانقلناه عن الاستاذ الامام في تفسير قوله تعالى (٢:٢١٢ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الاستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء ، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الانبياء ، ولولا ان طال هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا ، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها

﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا ﴾ هذا رد على منكري الوحي والرسالة قفى الله تعالى رسوله ﷺ في إثر بيان كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفا . قرأ ابن كثير وأبو عمرو « يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون » بالمثناة التحتية على أنها إخبار عن الذين أوتوا الكتاب . وقرأها الآخرون « تجعلونه » الخ بالمثناة الفوقية على الخطاب . وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعدها بعضهم من مشكلات القرآن ، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية مما استثني من نزول هذه السورة كلها

دفعة واحدة بمكة زعموا أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لان هذا الاحتجاج انما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خوطبوا بسائر السورة ، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتابا ؟ قال نعم . قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتابا ، وعن السدي قال : قال فنحاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء - وعن محمد بن كعب القرظي قال أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه في كتبهم فحملهم حسدهم على أن يكفروا بكتاب الله ورسله فقالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء - فأنزل الله « وما قدروا الله حق قدره » الآية . وروي عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكرا اسما ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة سيأتي ذكرها . وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجحه ابن جرير فانه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشركي قريش لأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة ، وبأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الاسناد ، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا ينكرون الوحي بل يقرون بنزوله على ابراهيم وموسى وداود (قال) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل . وذكر أنه يظن أن من قال انها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الافعال فيها بالخطاب « تجعلونه قراطيس » الخ وقال ان الاصوب قراءة « يجعلونه » الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب ، ورجح أن هذا مراد مجاهد . ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به ، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأ بها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الاخرى ، فكل من القراءتين مشكل من وجه ، وقد أجاب بعضهم عن الاشكال الاول مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك

وأما جمهور المفسرين الذين قالوا ان الآية نزلت في اليهود فيجيبون عن اشكال

ابن جرير الاول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فانها نزلت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد ، وفيه - كما قال - انه ليس في سابق الكلام ذكر اليهود ليعود الضمير اليهم بغير تكلف ، وأجابوا عن اشكاله الثاني وهو كون اليهود يقرون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه (أحدها) ان هذا انكار مطلق أريد به المقيد ، وقد بنى الرازي هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازي إلى ابن عباس - وهي أنه كان سمينا وهو من أحبارهم فسأله النبي ﷺ واستحلفه هل يجد في التوراة أن الله يبغض الحبر السمين ؟ فقال الكلمة . قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الحبر السمين (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي ﷺ أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتابا من السماء - أي سفراً [illegible] يروى عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فانهم يعلمون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتابا قبل كتابته تجوزاً وبعدها حقيقة (رابعها) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء - كما روي عن السدي - فذكر العام واراد الخاص . وأما قراءة « يجعلونه قراطيس » الخ فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة « تجعلونه » على الوجه الآخر

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا يخفى . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) ان قريشاً أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي ﷺ فأنكروا معرفته وسيأتي في تفسير سورة الكهف أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود المدينة - وفي رواية أنهم أرسلوا وفداً منهم هذان الزعيمان للكفر - فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فانهم أهل الكتاب الاول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الانبياء ، فخرجا حتى أتيا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول

الله ﷺ ووصف لهم أمره وبعض قوله وقال: انكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتابا من عند الله لليهود خاصة كان معروفا عند مشركي قريش، وانهم لهذا أرسلوا وفداً الى أحبار اليهود فسألهم عن النبي ﷺ وبذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في محاجتهم في جميع أصول الدين احتجاجا وجيها ولا يصح ماقاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته وكتابه بالتواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها. والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعترافهم بكتاب موسى وارسالهم الوفد الى أحبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الاول العالمين بأخبار الانبياء فهو تعالى يقول لرسوله ﷺ (قل) لهؤلاء الذين ماقدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ماأنزل الله على بشر من شيء - كقولهم «أبعث الله بشراً رسولا»؟ (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً) انقشعت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو اسرائيل عن المصريين (وهدى الناس) أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الاحكام والشرائع التي أنشأتهم خلقا جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل الى أن اختلفوا فيه ونسوا حظا مما ذكروا به فصاروا باتباع الاهواء (يجعلونه قراطيس يبدونها) عند الحاجة: إذا استفتي الحبر من أحبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قرطاس - وهو مايكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرهما - فاظهره للمستفتي ولخصومه (ويخفون كثيراً) من أحكام الكتاب وأخباره اذا كان لهم هوى في اخفائها وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء. وهذا الاخفاء للنصوص في الوقائع غير مانسيه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس واجلائهم الى العراق المشار اليه بقوله تعالى «فنسوا حظا مما ذكروا به» خلافا لما توهمه الرازي وغيره

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة الى أن أخفى أحبار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ماهو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي ﷺ وكتمان صفاته عن العامة وتحريفها الى معاني اخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم (ان صحت الروايات في ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا مخل بالسياق أن يلقن الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل في المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول «تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الاولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويزول كل اشكال عرض للمفسرين في تفسيرهما

وأما قوله تعالى ﴿وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ فقال قتادة: اليهود آتاهم الله تعالى علما فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله في عملهم ذلك. وقال مجاهد: هذه للعرب وفي رواية عنه للمسلمين ومؤداهما واحد، فان ماعلمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه الى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة،
وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بايتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود: وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى (ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) وسيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى ومنه ما انفرد به الاسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالامثلة مؤيدة بالدلائل ومن اتمام مكارم الاخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسطا بين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفريط والافراط، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لانفس الافراد وموافقة لمصالح الجماعات، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد، والشريعة مساوية بين الاجناس والملل والافراد في ميزان العدل، لا يميز فيها اسرائيلي لنسبه ولا عربي لحسبه، ولا يحابى مسلم باسلامه ولا يظلم كافر بكفره — كما تقدم في تفسير (٤: ١٣٤ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط) وتفسير (٥: ٨ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرهما فكان المعقول أن يكون علماء اليهود —

وكذا النصارى — بعد مجيء النبي ﷺ بهذه الاصول الكاملة في هداية البشر التي أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذي أرسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الايمان به كما هو المعهود من كل ذي علم وفن حريص على الكمال فيه اذا جاءه من يفوقه في العلم به ، أو رأى كتابا فيه يفضل كل ماعرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصبية وحب الرياسة القومية ، هي التي صَدت عن الايمان من صدت من علمائهم المستقلين ، ولا تسل عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملة « وعلمتم » الخ حالية وقيل استئنافية

بين سبحانه انكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم ، ترشد إلى البرهان المفند لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم ، ثم لقنه الجواب الذي كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وماينبغي أن يعاملوا به وهم جاحدون ، لاينطقون بالحق ولا يذعنون ، وذلك قوله ﴿ قل الله ، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ أي قل أيها الرسول الله أنزله — أي كتاب موسى — ثم دعهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض في الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، فانما عليك البلاغ والبيان ، وعلينا الحساب والجزاء . وفي أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيذان بأنهم لاينكرونه ولا يقولونه لما في الانكار من مكابرة النفس ، وما في الاعتراف من خزي الغلب والاقرار بما يجحدون من الحق . وقد قيل ان الامر بتركهم منسوخ بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لامنافاة بينهما . ومن الجهل باللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالاسماء المفردة كتكرار لفظ الله ! الله ! وغيره من الاسماء الحسنى وهم يكررون هذه الاسماء ساكنة لانها ليست كلاما مفيداً ، والاسم الكريم في الآية مرفوع باجماع القراء لانه جملة حذف أحد جزئيها لقرينة السؤال التي هي جوابه كما علمت

﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ﴾ أي ذلك مالزمكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أي أوحاه اليه ليكتب ويهتدي به ، إلى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا « أي القرآن » « كتاب » عظيم القدر ، فتنكيره للتفخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد ﷺ كما أنزلنا

التوراة على موسى من قبل « مبارك » باركه الله أو بارك فيه بأفضل به ماقبله من الكتب في النظم والمعنى، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا ـ وهو من البركة وهي بالتحريك النماء والزيادة والسعة النافعة كبركة الماء. ومن معاني المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير « مصدق الذي بين يديه » وهو ماتقدمه من كتب الانبياء، أي مصدق لانزال الله تعالى إياها في الجملة لا لكل مايعزى إليها بالتفصيل، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف مضافة إلى أصحابها، وذكر بعض قواعدها وأحكامها، على أنه أنزل مهيمناً عليها، ناعياً على بعض أهلها تحريفهم لها، ونسيانهم لحظ عظيم منها، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة المائدة وما قبلها. ونقل الرازي في تفسير « مبارك » عن أهل المعاني ان معناه كثير خيره، دائم بركته ومنفعته، يبشر بالثواب والمغفرة، ويزجر عن القبيح والمعصية. ثم فسر ذلك هو بأن مافيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته، وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وما فيه من العلوم العملية لاتجد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح أو أعمال القلوب. ثم قال: وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ماحصل بسبب خدمة هذا العلم اهـ أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضيعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني بعلوم الكلام وغيرها، مما يعدون الرازي الامام المطلق فيها، لعلهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لاتمام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكمال التخلق به

﴿ ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزمخشري إن هذا عطف على مادل عليه صفة الكتاب كأنه قال: أنزلناه للبركات وتصديق ماتقدمه وللانذار. واختار السعد التفتازاني كونه عطفا على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانذار ـ لان عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة، وفيه بحث. ويجوز أن يكون عطفا على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الانذار، وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولتنذر أم القرى أنزلناه. وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »

بالاسناد المجازي الى الكتاب، وأم القري مكة والمراد أهلها بالاتفاق ، كنيت بهذه الكنية لانها قبلة أهل القرى أي البلاد التي يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة، أو لان فيها أول بيت وضع للناس، أو لانها حجهم ومجتمعهم ، أو لانها أعظم القرى شأنا في الدين ، أو لانهم يعظمونها كالام ،أو لان الارض دحيت من تحتها كما روي عن بعض مفسري السلف .والمراد بالاخير انها أول ماظهر من الارض اليابسة في الماء، ولا يعرف مثل هذا الا بوحي صريح . والمراد بقوله تعالى (ومن حولها) أهل الارض كافة كما روي عن ابن عباس، ويقويه تسميتها بأم القرى، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين الى بيت الله فيها، في جميع أقطار الارض القريبة منها والبعيدة عنها، فهذا مصداق كونهم حولها، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمن قرب منها عرفا، واستدلوا به على أن بعثة النبي ﷺ خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وان سلم التخصيص المذكور ،فان ارساله ﷺ الى قومه لاينافي ارساله الى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته في آيات أخرى كقوله تعالى في هذه السورة (وأوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ) أي وكل من بلغه ووصلت اليه هدايته وقد تقدم ، وقوله في أول سورة الفرقان (تبارك الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقوله في سورة سبأ (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً)

﴿ والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴾ أي والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الايمان والاعمال إيمانا إذعانيا صحيحاً أو استعداديا قويا سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك إذا بلغهم أو إذا بلغتهم دعوته لانهم يجدون فيه أكمل الهداية إلى السعادة العظمى في تلك الدار ، فمثلهم كمثل قوم سفر ضلوا في مفازة من مجاهل الارض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب في علم خرت الارض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم وبيان أقرب السبل لمنجاتهم ، فانهم لايتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفي هذا تعريض أو تصريح بسبب إعراض جمهور أهل مكة الاعظم عن هذا الكتاب الذي فيه

سعادتهم . وبالغ الرازي في قوله: يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لان الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة لمتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة

والسلام اه وبعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ يؤدونها في أوقاتها ، مقيمين لأركانها وآدابها ، فان الايمان بالبعث وبالقرآن يقتضي ذلك حتما ، وخصت الصلاة بالذكر لانه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات ، وممدة الايمان ، بالتقوية وكمال الاذعان ، كانت المحافظة عليها داعية الى القيام بسائر العبادات المفروضة ، وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والافعال المكروهة

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ ؟ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ . لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ

هاتان الآيتان في بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله قفى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤونه تعالى ومتعلق صفاته ، ومن الرد على

منكريه وإثبات كون هذا القرآن الذي أنكروا انزاله على محمد (ص) لانه بشر كالتوراة التي يعترفون بانزالها على موسى وهو بشر ، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الالهية ، ولذلك خوطب به جميع الناس ، وجعل كملا وخاتما للاديان . وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق النبي ﷺ ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر اذا لم يكن له مندوحة عن الايمان بان القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصلوت وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم آنفا. فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس ايمانا بالله وخشية له ، وايمانا بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء — وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام — ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذي يترتب عليه أشد الوعيد ؟ قال تعالى

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكاية عنه والعزو اليه أو باتخاذ الشركاء والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد في ذلك وهو المتبادر من اللفظ ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الانكاري في أوائل هذه السورة (الآية ٢١) وسيأتي مثله في أواخرها ١٤٤ (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) وهو فيمن يدعي الوحي كذبا . ومثل ذلك في الاعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف . وأشبه مافي هذه السور بمعنى الآية التي نفسرها آية يونس فانها في سياق الكلام على القرآن ، قال (١٠:١٥ واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع إلا مايوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ماتلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته انه لايفلح المجرمون) وقد فسر الآلوسي افتراء الكذب هنا بانكار الوحي وهو لايتفق مع ماتقدم آنفا والمعنى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذبا

﴿ أو قال اوحي إليّ ولم يوح اليه شيء ﴾ جعل بعضهم أو هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب (أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا مانشاء) وقول الشاعر * عليها تقاها أو عليها فجورها * فيكون العطف فيه

لتفسير افتراء الكذب، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو ،والمختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام ، فان افتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي، ومنه ادعاء التحليل والتحريم وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم ، وفي هـذا الاخير آية الانعام (١٤٤) وهي الثالثة في هذا المعنى وستأتي ان شاء الله تعالى . وجعل بعضهم «أو» للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي، وبالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة، وإن كانا متلازمين، وما اخترناه أظهر. قالوا : نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروي عن عكرمة وقتادة تخصيص مسيلمة الكذاب، والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر، والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل فالمعروف أن مسيلمة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل ان ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي ﷺ الذي توفي فيه، فلما سمع الناس بمرضه وثب الاسود العنسي باليمن ومسيلمة باليمامة وطليحة في بني أسد فادعوا النبوة . ذكره ابن الاثير في تاريخه . ويكفي في صحة الوعيد فرض . وقوع الذنب أو توقعه، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز

﴿ ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ﴾ أي لا أحد أظلم ممن افترى على الله أو ادعى الوحي منه وممن ادعى انه قادر على انزال مثل ما أنزل على رسوله ، كمن قال من المشركين (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من كفار مكة ان القرآن أساطير الاولين وانه شعر لو نشاء لقلنا مثله . وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي ان هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخي بني عامر ابن لؤي اسلم وكان يكتب للنبي ﷺ فكان اذا أملى عليه «سميعاً عليما» كتب هو «عليما حكيما» والعكس فشك وكفر وقال إن كان محمد يوحى اليه فقد أوحي إليّ وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله . هذا تمثيل رواية السدي لما كان يغيره من عبارة الوحي. وعبارة عكرمة انه كان يملي عليه «عزيز حكيم» فيكتب «غفور رحيم» وهاتان الروايتان باطلتان فانه ليس في شيء من السور المكية «سميعاً عليما» .

ولا « عليما حكيما » ولا «عزيزحكيم» إلا في سورة لقمان والمروي عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الانعام وان الآية التي ختمت بقوله تعالى «عزيز حكيم» منها وثنتين بعدها مدنيات (كما في الاتقان) وذكر بعض المفسرين أن النبي ﷺ أملى عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين - فلما انتهى إلى قوله تعالى - (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبدالله من تفصيل خلق الانسان فقال (فتبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله ﷺ «هكذا أنزلت علي» فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقا لقد أوحي إلي ، ولئن كان كاذبا لقد قلت كما قال. ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروايتين الأولين من حيث التاريخ المروي أن الانعام نزلت قبل سورة المؤمنين وان بينهما ١٨ سورة مكية وماقيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لاحاجة اليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكروا في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز إن صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر . ورووا مثله أيضا عن معاذ وإنما أسلم معاذ في المدينة بعد نزول السورة . وروي أن عبدالله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن ولعله قال شيئا مما ذكر في الروايات عنه كذبا وافتراء فان السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روي عنه أنه تصرف فيه كما علمت . وقد رجع إلى الاسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفا أقره عليه النبي ﷺ فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الاسلام

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا في الآية أشدهم ظلما وأفحشهم جرما فقال ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه ، وجواب « لو » محذوف للتهويل ، والغمرات جمع غمرة قيل هي في أصل اللغة المرة من غمره الماء إذا غطاه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله غمر وغامر ، والغمرة معظم الماء الساترة لمقرها وجعل مثلا للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات اهملخصا والمعنى لو تبصر أو تعلم إذ يكون الظالمون الذين ذكروا في الآية أو جنس

الظالمين الشامل لهم ولغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التي تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى - ﴿ والملائكة باسطو أيديهم ﴾ إليهم بالعذاب يوم البعث، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب، كما قال ﴿فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم﴾ واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الايذاء المطلق في قوله تعالى (٥:١٢ إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فان أكثر الايذاء العملي يكون بمد اليد ، فان أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة ابني آدم (٥:١٣ لئن بسطت إلي يدك لتقتلني) الآية. وقوله ﴿ أخرجوا أنفسكم ﴾ حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي ان استطعتم - فهو أمر توبيخ وتهكم ، أو أخرجوها من أبدانكم . قال صاحب الكشاف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ليعنفه عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج مالي عليك الساعة ولا أريم (أي لا أبرح) مكاني حتى أنزعه من أحداقك . ووافقه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق، والالحاح والتشديد في الارهاق ، من غير تنفيس ولا امهال . وانه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القولين جائز لغة لا تكلف فيه ، وكان يكون متعينا لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً ، ولو كشف لصاحبي الكشاف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمثل صورهم، ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأيا أنهما في مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الاول ابن المنير بأن هذه الامور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها

﴿ اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ هذا من قول الملائكة أو تتمته هنا . واليوم في اللغة الزمن المحدود بمدة أو عمل يقع فيه كأيام الاسبوع وأيام العرب المعروفة في تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل ان المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين

في بسط اليد ، والتحقيق أن المراد ببسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول ولا يصح القول الآخر الا إذا صح جعل وقت الموت مبدأ يوم القيامة وهو خلاف الظاهر والمعنى : اليوم تلقون عذاب الذل والهوان (١) لا ظلما من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق كقول بعضكم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحي اليه ولم يوح اليه شيء ، وجحد طائفة منكم لما يصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام له البنين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات البينات ، احتقاراً من بعضهم لمن كرمه الله باظهارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تعيير عشرائه وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها المخاطب بهذا ما يحل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر لرأيت أمراً عظيما وعذابا اليما

﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيها ما يقوله لهؤلاء يوم القيامة بعد بيان ما تقوله لهم ملائكة العذاب كما جزم ابن جرير ، لا معطوفة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة كما حكاه الرازي أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غافلا عن قوله تعالى (خلقناكم) ولا ينافي هذا الخطاب قوله تعالى (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والاعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا متفرقين فرداً بعد فرد (٢) أو وحدانا منفردين عن الانداد والاوثان ، والاهل والاخوان ، والانصار والاعوان ، مجردين من الخول والخدم والاملاك والاموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفاة عراة غلفا ،

(١) الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه « أيمسكه على هون أم يدسه في التراب » والهون بالفتح اللين والرفق والدعة ومنه « الذين يمشون على الارض هونا » فيختلف المعنى باختلاف حركة الهاء

(٢) قيل ان فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل انه جمع فريد كأسارى جمع أسير . والصواب انه لا يطلق جمعاً لفرد كافراد وانما خص بمجيئه حالا في مثل جاءوا فرادى فهو يشبه مثنى وثلاث في الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جحودهم إياه واستبعادهم لوقوعه كما ذكرهم بمشابهة بعثهم وإعادتهم لبدء خلقهم، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ﷺ من ربهم ﴿ وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم. معنى خولناكم أعطيناكم، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعبيد والنعم، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الانسان التصرف فيه والانتفاع به، لفقده إياه أو بعده عنه، وبالتقديم بين الايدي عما ينتفع به في المستقبل، فالمراد هنا أن ما كان شاغلا لهم من المال والولد والخدم والحشم والاثاث والرياش عن الايمان بالرسل والاهتداء بما جاءوا به، لم ينفعهم كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين، وأنهم يمكنهم الافتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة، إن صح قول الرسل أن بعد الحياة الدنيا حسابا وجزاء في حياة أخرى، وانما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسل وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغنى عن هذه الجملة بما قبلها ومثل هذا يقال في قوله ﴿وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء﴾ فان الاديان الوثنية قائمة على قاعدتي الفداء والشفاعة كما تقدم بيانه مراراً أي وما نبصر معكم شفعاءكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تماثيلهم وقبورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء لله تعالى، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقربوكم اليه زلفى، بتأثيرهم في إرادته، وحمله إياه على ما لم تتعلق في الازل به، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿لقد تقطع بينكم﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيئين أو أشياء فيضاف دائما إلى المثنى كقوله تعالى (فأصلحوا بين أخويكم * فأصلحوا بينهما بالعدل) أو الجمع لفظا أو معنى كقوله تعالى (أو إصلاح بين الناس) ولا يضاف الى الاسم المفرد الا اذا كرر نحو (هذا فراق بيني وبينك * ومن بيننا وبينك حجاب) ويستعمل في الغالب ظرفا غير متمكن وفي القليل اسما وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون أي تقطع ما كان بينكم من صلات النسب والملك والولاء والخلة. وقدر بعضهم تقطع الوصل بينكم، وقرأه الجمهور بالرفع

على الفاعلية قالوا أي تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أي وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعة الشفعاء ، وتقريب الاولياء ، وأوهام الفداء ، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم ترعمون أنهم يشفعون لكم ، ففي الكلام نشر على ترتيب اللف ، فان تقطع البين راجع الى ترك ما خولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعاء راجع الى ما بعده . وجملة القول ان آمالهم خابت في كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون . وقد سبق لهذا نظير في الآيات (٢٠-٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها في (ص ٣٤٢) من هذا الجزء

(٩٦) إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ ، ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ (٩٧) فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱللَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ ٱلَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (١٠٠) وَهُوَ ٱلَّذِي أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا — وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ، ٱنظُرُوٓا إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ . إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته . ولطفه ورحمته ، جاءت

تالية لطائفة من الآيات في أصول الايمان الثلاثة ، ـ التوحيد والبعث والرسالة ، فهي مزيد تأكيد في اثباتها ، وكمال بيان في معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سننه وحكمه في الاحياء والامانة والأحياء والاموات ، وتقديره وتدبيره لأمر النيرات في السموات ، وأنواع حججه ودلائله في أنواع النبات ، قال عز وجل :

﴿ ان الله فالق الحب والنوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق ـ ونحوه الفأو والفأي والفأس والفت والفتح والفجر والفرج والفرز والفرس والفرص والفرض والفري والفصل وأشباهها ـ ومنه قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر) مع قوله فيه (فانفرق فكان كل فرق كالطود) ومن أسماء الصبح الفلق ـ بالتحريك ـ والفتق ـ بالفتح ـ والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشيء وإبانة بعضه من بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله ان الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق والشق والفطر ومطاوعاتها قد استعملت في الاشياء المادية في باب الخلق والتكوين وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وان الفرق استعمل في الأمور المادية والمعنوية جميعاً ، ومن الثاني تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بالفاروق ، فان المراد بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون في السنبل والأكمام والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر بزر ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله في المصباح ونحوه في مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهي عجمة التمر والزبيب وغيرهما كما في اللسان ، والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل التمرة والزبيبة ونحوها ، وجمعها عجم وقيل ان النوى اذا أطلق ينصرف الى عجم التمر فان أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى المشمش . ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال انه كذلك في أصل اللغة

والمعنى ان الله هو فالق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه بقدرته وتقديره الذي ربط به أسباب الانبات بمسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى في التراب وارواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس ان المراد بالفلق هنا الخلق والايجاد والاول أظهر في بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾

أي يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حي ـ أي متغذ نام ـ من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمي من التراب ـ وكذا الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فان قيل ان علماء المواليد يزعمون ان في كل أصول الاحياء حياة وكل ماينبت من ذلك ذو حياة كامنة اذا عقم بالصناعة لا ينبت. قلنا ان هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التي يكون بها الحب قابلا للانبات حياة ولكن هذا لا يصح في اللغة الا بضرب من التجوز وانما حقيقة الحياة في اللغة مايكون به الجسم متغذيا ناميا بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالاحساس والقدرة والارادة والعلم والعقل والحكمة والنظام ، وهذه أعلى مراتب الحياة في المخلوق ، وفوق ذلك حياة الخالق التي هي مصدر كل حياة وحكمة ونظام في الكون . وماقلناه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل اطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تظهر فيه آيات حياته الكامنة من النماء وغيره سمي ميتا ، فان واضعي اللغة في طور البداوة لم يكونوا يعلمون ان في الحب والنوى صفة هي مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلا للانبات . وجعل بعضهم كلا من الحي والميت هنا مجازاً ويرده مثل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي) ﴿ ومخرج الميت من الحي ﴾ كالحب والنوى من النبات والبيضة والنطفة من الحيوان. وهذا قيل انه عطف على « فالق الحب » لان الاصل في الكلام الفصيح أن يعطف الاسم على الاسم ، ولان اخراج الميت من الحي لايدخل في بيان فالق الحب والنوى ، وقيل انه عطف على « يخرج الحي من الميت » سواء كان بيانا لما قبله أو خبراً بعد خبر ، لان التناسب بين هذين الامرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثاني وبين فلق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل في سورتي يونس والروم (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) وقد حسن عطف اسم الفاعل (مخرج) على الفعل (يخرج) لنكتة بيان التفاوت بين الامرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فان مخرج الشيء هو الذي يخرجه في الحال أو الاستقبال ، ولكن هذا الفعل يدل أيضا على التجدد والاستمرار . وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضي إفادة تجدده واستمراره ، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته . مثال الاول المقابلة التي

أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز بين قوله تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) وقوله (وكلبهم باسط ذراعيه لوصيد) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة، وصيغة الاسم في باسط ذراعيه تفيد البقاء على تلك الحالة، ومثال الثاني قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة) جعل فتصبح موضع فأصبحت لافادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة، وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى (يخرج الحي من الميت) القائل الاول هو فخر الدين الرازي والقائل بالآخر هو ابن المنير في الانتصاف على الكشاف. وقال الرازي في تعليل اختلاف التعبير في المعنى: ان العناية بإيجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من العناية باخراج الميت من الحي. وقال ابن المنير: ان الاول أظهر في القدرة من الثاني وانه أول الحالين والنظر أول ما يبدأ به - فلهذا كان جديراً بالتصور والتأكيد في النفس وبالتقديم اهـ وذهب الخطيب الاسكافي في «درة التنزيل» إلى جعل اختلاف التعبير لفظيا محضا. وملخص كلامه ان مقتضى السياق أن يقال «ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي» لمناسبة «فالق الحب» قبله و «فالق الاصباح» بعده، ولكن لما كان ذلك مستثقلا في النطق بعد كلمة «والنوى» الذي اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن «ومخرج» المبدأ بحرف العلة إلى «يخرج» التي بمعناها ثم عطف عليها «ومخرج» لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اهـ. والمراد أن «والنوى» بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها «ومخرج» تتكرر الواو المفتوحة تكراراً مستثقلا كما هو ظاهر

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس «رض» ان معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن. ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوي منهما على حد قوله تعالى «أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس» ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آيتي آل عمران «٤ : ٢٧» ويونس «١٠: ٣١» فراجع تفسير الاولى في ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير

﴿ ذلكم الله فأنى تؤفكون ﴾ أي ذلكم المتصف بما ذكر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شيء، فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة ؟

﴿ فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ﴾ جمع تعالى في هذه الآية المرتلة بين ثلاث آيات سماوية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات أرضية، (فالآية الاولى) فلق الاصباح، والمراد به الصبح وأصله مصدر «أصبح الرحل» اذا دخل في وقت الصباح ومن الشواهد عليه قول امرىء القيس :

ألا أيها الليل الطويل الا انجلي　　بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر :

أفنى رياحا وبنى رياح　　تناسخ الامساء والاصباح

بالكسر والفتح — مصدرين ، وجمع مساء وصبح، وفلق الاصباح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذي يبدء في جهة مطلع الشمس من الافق مستطيلاً، فلا يعتد به حتى يصير مستطيراً، تتفرى الظلمة عنه من أمامه وعن جانبيه إلى أن تنقشع وتزول، ولذلك سمي فجراً فان الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفا . والله تعالى هو فالق الاصباح بنور الشمس الذي يتقدمها، إذ هو خالقها ومقدر مواقع الارض منها في سيرها، كما نبينه في الآية الثالثة من آيات هذه الآية فانها معللة للآيتين قبلها ، والمراد من التذكير بالآية الاولى التأمل في صنع الله بتفري الليل إذا عسعس، عن صبحه إذا تنفس، وإفاضة النور الذي هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تقلب الاحياء في القيام والقعود، والركوع، السجود، ومضيهم في تجلي النهار، إلى ما يسروا له من الاعمال، وما لله في ذلك من نعم وحكم وأسرار ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدتها، وهي آية الليل بجعله الله سكناً، فهذا المذكور يدل على مقابلة المحذوف ، وهو جعل النهار وقتا للحركة بالسعي للمعاش، والعمل الصالح للمعاد. وقد صرح بنوعي الفائدتين في آيات كقوله تعالى (٢٨: ٧٣ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها

اللف والنشر، أي لتسكنوا في الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله في النهار، وليعدكم لشكر نعمه عليكم بهما، وبمنافعكم في كل منهما. ومن الآيات المصرحة بذكرهما ما قرن بالتذكير بفائدتها الدنيوية فقط كقوله تعالى (٧٨: ١٠ وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً) ومنها ما قرن بالتذكير بفائدتها الدينية فقط كقوله تعالى (٢٥. ٦٢ وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا) فيالله من إيجاز القرآن وبلاغته، في اختلاف عبارته !!

قرأ عاصم والكسائي « وجعل الليل » بالفعل الماضي، وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل « وجاعل » ورسمها في المصحف الامام واحد، والاولى تقوي جانب الاعراب فان الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان باجماع القراء، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتقدير جعل، أوجعل « جاعل » بمعناه، وهو تكلف يجتنب في الفصيح. والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الاصل الذي لا يخرج عنه في الفصيح الا لنكتة . فبالجمع بين القراءتين زال التكلف وتم التناسب، فيالله من فصاحة القرآن في عبارته، واختلاف قراءته !!

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل، وكذا ما يسكن اليه، وهو ما اختاره الكشاف هنا قال السكن ما يسكن اليه الرجل (أي وغيره) ويطمئن استئناساً به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها، ألا تراهم سموها المؤنسة، والليل يطمئن اليه التعب بالنهار لاسترواحه فيه وجمامه. ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكونا فيه من قوله (لتسكنوا فيه) اهـ وهذا الاخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا الا أنه يجوز الجمع بينهما، ودليل الترجيح نص (لتسكنوا فيه) وكون السكون فيه، أعم وأظهر من السكون اليه، فان كثيراً من الناس يستوحشون من الليل ولا يأنسون به، وان كان له على آخرين أيادجلية أوخفية، تنقض مذهب المانوية، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون، ويستقصره العابدون الواصلون، والعاشقون الموصولون، فذاك يقول ما أطوله ويطلب انجلاءه، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه:

يود أن سواد الليل دام له وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه ما يعم سكون الجسم وسكون النفس. أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار ، وأما سكون النفس فبهدوء الخواطر والافكار ، والليل زمن السكون لانه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الاعمال ما يتيسر في النهار ، لما خص به الاول من الاظلام والثاني من الابصار (١٢:١٧ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب) فأكثر الاحياء من انسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل ، وتأوي إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل الا بالنوم ، الذي تسكن به الجوارح والخواطر ببطلان حركتها الارادية ، كما تسكن به الاعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقلة حركتها الطبيعية ، فتقل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين ، ويقل افراز خلايا الجسم للسوائل والعصارات التي تفرزها ، ويبطىء التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها ، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً ، فيستريح الجهاز العصبي ، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي وتستريح جميع الاعضاء باستراحته ، وتقل الفضلات التي تنحل من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها . وانما تكثر الفضلات وانحلال الذرات بكثرة العمل ، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعضلي يجهد الاعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك ، وقد علل النوم تعليلات كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره ، واستجلاء كنه سببه

وأما الآية الثالثة الكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حسبانا أي علمي حساب لان طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرهما كل ذلك بحساب كما قال تعالى (٣:٥٥ الشمس والقمر بحسبان) فما هنا بمعنى آية الاسراء (١٢.١٧) التي ذكرت آنفا وآية يونس (٥:١٠ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب يحسب (من باب نصر) وهو استعمال العدد في الاشياء والاوقات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب (بوزن علم) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فان حاجة الناس إلى معرفة حساب الاوقات لعباداتهم ومعاملاتهم وتواريخهم لا تخفى على أحد

منهم في جملتها ، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقاويم متفقون في هذا العصر على أن للارض حركتين - حركة تتم في ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الايام ، وحركة تتم في سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها

﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ أي ذلك الجعل العالي الشأن ، البعيد المدى في الابداع والاتقان ، فوق بعد النيرات عن الانسان ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الايام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكلات القمر التي نعرف بها الشهور القمرية ، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه ، الذي وضع المقادير والانظمة الفلكية وغيرها بما اقتضاه واسع علمه ، فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، فليس في ملكه جزاف ولا خلل (انا كل شيء خلقناه بقدر)

﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ﴾ هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية مقرون بفائدته في تعليل جعله ، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السما لان ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاهتداء ، ذكرنا تعالى ببعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الاكبرين في أعين الناس ، وقيل انهما يدخلان في عموم النجوم لان القمر مما يهتدى به في الظلمات ، فاذا استثنيت بعض ليالي الشهر قلنا وأي نجم يهتدى به في جميع الاوقات ؟ وكانت العرب في بداوتها توقت طلوع النجم لانهم ما كانوا يعرفون الحساب ، وانما يحفظون أوقات السنة بالانواء ، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها ومغاربها - وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر - وقد سموا الوقت الذي يجب الاداء فيه «نجما» تجوزاً لان الاستحقاق لا يعرف الا به ، ثم سموا المال الذي يؤدى نجما ، وقالوا نجمه اذا جعله أقساطا . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر واضافها اليها للابستها لها ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله في الكشاف وكان اهتداؤهم بالنجوم قسمان أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات وبيان أنواعها في البر والبحر في تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة

وههنا يذكر المفسرون النهي عن علم النجوم الذي يزعم أهله أنهم يعرفون به

ماسيكون في المستقبل من الاحداث قبل حدوثها . ومنهم من بالغ فأطلق النهي عن علم النجوم إلا القدر الذي يهتدى به في الظلمات و يعرف به الحساب ، ويحصل به الاعتبار بزينة السماء ، لان هذه الاشياء هي التي هدى اليها الكتاب . والصواب أن المذموم هو تلك الاوهام التي يزعمون معرفة الغيب بها دون علم الهيئة الفلكية الذي يعرف به من آيات قدرة الله وعلمه وحكمته مالا يعرف من علم آخر ، وقد اتسع هذا العلم في عصرنا هذا بما استحدث أهله من المراصد المقربة للابعاد والآلات المحللة للنور التي يعرف بها سرعة سيره ، أبعاد الاجرام السماوية بعضها من بعض ومساحة الكواكب وكثافتها والمواد المؤلفة منها . واننا نقتبس مما نقل عن علماء الهيئة كلمة في أبعاد بعض النجوم الثوابت التي هي شموس من جنس شمسنا ليعلم بها قدر علم ربنا وسعة ملكه :

« النجوم تعد بالملايين لكن علماء الفلك لم يتمكنوا حتى الآن الا من معرفة ابعاد بعض المئات منها لان سائرها أبعد من أن يرى اختلاف في مواقعه والذي عرف بعده منها جرت العادة أن لا يحسب بعده بالاميال بل بالمسافة التي يقطعها النور في سنة من الزمان ، فان النور يسير ٨٦٠٠٠ ميل في الثانية فيقطع في الدقيقة ٥١٦٠٠٠٠ ميل وفي السنة نحو ٦٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ميل وقد وجد بالرصد ان أقرب النجوم منا لا يصل نوره الينا إلا في أربع سنوات ونحو نصف سنة ، فيقال ان بعده عنا أربع سنوات ونصف سنة نورية . ومن النجوم ما لا يصل النور منه الينا إلا في ألف سنة أو أكثر ، فالنجم المسمى بالنسر الطائر يصل النور منه الينا في أربع عشرة سنة ونصف سنة لان بعده ٨٧٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ميل . والنجم المسمى بالنسر الواقع يصل النور منه الينا في نحو ثلاثين سنة لان بعده عنا نحو ١٨٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ والنجم المسمى بالسماك الرامح يصل النور منه الينا في نحو خمسين سنة لان بعده عنا ٣٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ وأما الشعرى العبور وهي أسطع النجوم نوراً فبعدها عنا نحو تسع سنوات نورية ، والعيوق بعده عنا نحو ٣٢ سنة نورية

وأول من قاس ابعاد النجوم بالضبط الفلكي (ستروف) فانه قاس بعد النسر الواقع سنة ١٨٣٥ الى سنة ١٨٣٨ (ميلادية) فجاءت نتيجة قياسه مطابقة لنتيجة القياسات الحديثة مع أن الفلكيين يستخدمون الآن من الوسائل مالم يكن معروفا في عصره » اهـ

ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى : ﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين . فان أريد بها المعنى الاول فوجهه أن هذه الآية وماقبلها وما في معناها من الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السماء كله تفصيل مبين لطرق النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون علمهم نامياً مستمراً . وان أريد الثاني فوجهه أظهر ، وهو أن الآيات الدالة على علم الله تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون أي أهل العلم بهذا الشأن، الذين يقرنون العلم بالاعتبار، ولا يرضون بأن يكون منتهى الحظ ما تتمتع به اللحظ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا لشيء عجاب .

ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات لخص فيها بعض « بسائط علم الفلك » ـ ومنها الكلمة المذكورة آنفاً ـ فانه قال لما انتهى من الكلام على النظام الشمسي ورجح انه لا يصلح شيء من سياراته لحياة البشر غير الارض ، وانه يحتمل أن تكون سيارات سائر الشموس كذلك وكلها أكبر من هذه الشمس قال : « والانسان أوسع هذه المخلوقات إدراكا وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم النملة ولا كمية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسع وجهل مطبق ، وكلاهما ناطق بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الانسان »

﴿ وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع ﴾ بعد أن ذكرنا الله تعالى ببعض آياته الكونية في الارض وفي السما ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته في أنفسنا . الانشاء إيجاد الشيء وتربيته أو إحداثه بالتدريج . وقد استعمل في التنزيل في خلق الانسان بجملته وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الاقوام والقرون من أممه بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والجنات ، وفي إحداث السحاب قال في حقيقة الاساس : وانشأ حديثا وشعراً وعمارة. اه والنفس ما يحيا به الانسان وذاته فيطلق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن . والمستقر

(بفتح القاف) حيث يكون القرار والاقامة قال تعالى (ولكم في الارض مستقر) كما قال (جعل الارض قراراً) قال الراغب :قر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتا جامداً وأصله من القُر وهو البرد وهو يقتضي السكون ، والحر يقتضي الحركة اه والمستودع موضع الوديعة وهو مايتركه المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميميا بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثاني اسم مفعول بمعنى الوديعة ولا يكون الاول كذلك لان فعله لازم الا ما جاء على طريقة الحذف كقول النحاة ظرف مستقر ، أي مستقر فيه

والمعنى أنه تعالى هو الذي أنشأكم من نفس واحدة وهي إما الروح التي هي الخلق الآخر في قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأناه خلقا آخر) وإما الذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الانسان الاول الذي تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الازواج وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا في أول سورة النساء مع بحث طويل في تفسيره وسيجيء شبهة في سورة الاعراف وفي إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته ، وفي التذكير به إرشاد إلى مايجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر وعدم جعل تفرقهم الى شعوب وقبائل مدعاة للتعادي والتقاتل، وقد فصلنا القول في هذا المعنى في أول تفسير آية سورة النساء

قرأ ابن كثير وأبوعمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها واختلف في المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر (بالفتح) ما كان في الرحم والمستودع ما استودع في أصلاب الرجال والدواب – وفي لفظ المستقر ما في الرحم وعلى ظهر الارض وبطنها مما هو حي ومما هو قد مات – وفي لفظ المستقر ما كان في الارض والمستودع ما كان في الصلب وروي عن ابن مسعود أنه قال في تفسير العبارة مستقرها في الدنيا ومستودعها في الآخرة ،أي النفس ، وفي رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذي يموت فيه وروي مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازي قول الحسن مفسراً

له فقال المستقر حاله بعد الموت لانه ان كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في أحوال الانسان بعد الموت، وأما قبل الموت فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة وذكر الاصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد وثانيهما المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث (وإنما يظهر وجه هذين القولين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدراً) وحكى عن أبي مسلم الاصفهاني أن التقدير – فمنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى، فعبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة تتولد في صلبه وعبر عن الانثى بالمستودع لان الرحم شبيهة بالمستودع ولعله أخذه الشاعر

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا في تفسير القرآن بالقرآن الا قوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٥ يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم) الآية وقوله تعالى في سورة هود (١١ : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) قال ابن عباس مستقرها حيث تأوي ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها في الارحام ومستودعها حيث تموت فهذا يرجح أن المراد بالمستقر (بفتح القاف) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر (بكسر القاف) فالظاهر أنه من يطول عمره في الدنيا كأنه قال . فمنكم مستقر في الدنيا يعمر عمراً طويلا ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تخترمه المنية طفلا أو يافعا ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فمنها ذو استقرار وذو استيداع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح – وهو يذكر ويؤنث – والمستودع البدن والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والايجاز مقصود به

﴿قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ أي قد جعلنا الآيات المبينة لسنتنا في خلق البشر مفصلة. كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وارادته، وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته فصلناها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أي يفهمون المراد منه ومرماه ويفطنون لدقائقه وخباياه، فالفقه — وان فسر بالعلم وبالفهم — أخص منهما. قال الراغب: الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم وقال ابن الاثير في النهاية ان اشتقاقه من الفتح والشق، وأحسن منه قول الحكيم الترمذي ان فقه وفقأ واحد فان الابدال بين الهمزة والهاء كثير وفقأ البثرة شقها وسبر غورها، فالفقء مستعمل في الحسيات والفقه في المعنويات، والجامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه. فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطن إلا لمظاهر الاشياء لا يقال انه فقه ذلك، وانما سمي علم الشرع فقها لما فيه من الاستنباط. ولما كان استخراج الحكم والعبر من خلق البشر يتوقف على غوص في أعماق الآيات، وفطنة في استخراج دقائق الحكم والبينات، عبر عنها بالفقه، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها في ظلمات البر والبحر فهو من الامور الظاهرة التي لا تتوقف على دقة النظر، ولا غوص الفكر، وكذلك أكثر مظاهر علم الفلك، فلذلك اكتفى في الآية السابقة لهذه بالتعبير بالعلم الشامل لما لا يشترط فيه دقة الاستنباط كظواهره ولما بعده كدقائقه. وقد فطن لذلك الزمخشري — وما أجدره به — فقال (فان قلت) لم قيل «يعلمون» مع ذكر النجوم، و«يفقهون» مع ذكر انشاء بني آدم؟ (قلت) لان انشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له اه وتعقبه ابن المنير فزعم ان هذا كلام صناعي وان التحقيق ان اختلاف التعبير للتفنن وذكروجها آخر بناء على زعمه ان الفقه أدنى درجات العلم، لانه عبارة عن مجرد الفهم، وما بني على الفاسد فاسد، وأين هو في فهم أسرار اللغة من الزمخشري؟ وأين المقلد لظواهر بعض النقول من الامام الذوقي؟ وأيهما السليقي والصناعي؟

﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حبا متراكبا﴾ هذه الآية المنزلة مرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء، وانزاله

من السماء، وجعله سبباً للنبات، وجعل النبات المسبب عنه أنواعا كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة، وبذلك يلتقي آخر هذا السياق بأوله. أي وهو الذي أنزل من السحاب ماء فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شيء من أصناف هذا النامي الذي يخرج من الارض فأخرجنا منه أي من النبات خضراً أي شيئا غضا أخضر بالخلقة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر، نخرج منه أي من هذا الاخضر المتشعب من النبات آنا بعد آن حبا متراكبا بعضه فوق بعض وهو السنبل - فهذا تفصيل لنماء النجم الذي لا ساق له من النبات

ونتاجه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾ النخل الشجر الذي ينتج التمر يستعمل لفظه في المفرد والجمع وجمعه نخيل. و «من طلعها» بدل مما قبله، وطلعها أول ما يطلع أي يظهر من زهرها الذي يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أي وعاؤه، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغريض والاغريض، والقنوان جمع قنو (بالكسر) وهو العذق الذي يكون فيه الثمر، ومثله في وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنو والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من الفروع. والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنابل من القمح والمعنى انه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سهلة لتناول أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها

﴿وجنات من أعناب﴾ قرأ الجمهور «جنات» بالنصب وتقدير الكلام: ونخرج منه — أي من ذلك الخضر — جنات من أعناب. وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروي عن علي المرتضى وابن مسعود والاعمش وغيرهم وتقدير الكلام. ولكم جنات من أعناب - أو - وهناك جنات - أو - ومن الكرم جنات

الخ وسنبين حكمة اختلاف الاعراب بعد ﴿والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه﴾ أي وأخص من نبات كل شيء الزيتون والرمان حال كونه مشتبها في بعض الصفات غير متشابه في بعض آخر، قيل ان هذه الحال من الرمان وحده فانه أنواع تشتبه في شكل الورق والثمر وتختلف في لون الثمر وطعمه، فمنه الحلو والحامض والمز وقيل ان الحال من مجموع الزيتون والرمان أي مشتبها ما ذكر منهما في شكل ورق

الشجر ، وغير متشابه في الثمر - أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله . وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى ، إذ يقال اشتبه الأمران وتشابها كما يقال استويا وتساويا . وقد قرئ في الشواذ متشابها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية (وهو الذي أنشأ جنات معروشات) الخ وستأتي ، والحق أن بين الصيغتين فرقا فمعنى اشتبها التبس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما ، ومعنى تشابها أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله : ولا شك في ان بعض ماذكر يتشابه ولا يشتبه وبعضه يتشابه حتى يشتبه حتى على البستاني الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلو مع الحامض ، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

﴿ انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه ﴾ أي انظروا نظر تأمل واعتبار الى ثمر ماذكر إذا هو تلبس واتصف بالاثمار ، والى ينعه عندما يينع ، أي يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتدبيره ، وحكمته في تقديره ، مايدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿ ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ أي في ذلكم الذي أمرتم بالنظر اليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للايمان ، وأما غيرهم فان نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والغواصين على مافيه من المحاسن والنظام ، لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولا يعبرها الى ماتدل عليه من وجود الخالق ، ومن اثبات صفاته التي تتجلى فيها ، ووحدته التي ينتهي النظام اليها ، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام في الاشياء المختلفة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة

ومن مباحث البلاغة في الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدئ بفلق الحب والنوى وإخراج الحي من الميت وعكسه ، وثني عليه بما يناسبه من فلق الاصباح ، وعطف على هذا مايقابله من معاقبة الليل للنهار ، وأشير الى فوائدهما وفوائد النيرين ، اللذين هما آيتا هذين الملوين ، وناسب ذكر النيرين التذكير بخلق النجوم ، والمنة بالاهتداء بها والايماء الى مافيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر

والمستودع ، وقفى عليه بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبات كل شيء من هذه الاحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق « يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي » وقد لون في تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتفنن في طرق الاعراب ، التنبيه الى مافيه من أنواع الألوان ، وتشابه مافيه من الثمار والافنان ، فبدئت الآية بضمير الواحد الغائب المفرد تبعاً لسياق ماقبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعي بطريق الالتفات . إذ قال « فأخرجنا به نبات كل شيء » بعد قوله « أنزل من السماء ماء » فحكمة الالتفات أن تلتفت الاذهان ، الى مايعقب ذلك من البيان ، فتتنبه الى أن هذا الاخراج البديع ، والصنع السنيع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من فلتات المصادفة والاتفاق ، ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ناسب إفراد الفعل الاول وجمع الفعل الآخر. ومعلوم أن الواحد اذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه اذا كان مقامه أهلا لذلك كما يقول الملك أو الامير حتى في هذا العصر في أول مايصدره من نحو نظام أو قانون « أمرنا بما هو آت » ونكتة العدول عن الماضي الى المضارع في قوله « نخرج منه حباً متراكبا » تحصل بارادة استحضار صورته العجيبة في حسنها وانتظامها ، وتنضد سنابلها واتساقها ، وعطف عليه مايخرجه تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابه لسنابل القمح ، في تنضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فان في كل منهما أفضل غذاء الناس ، وعلف للدواب والانعام ، وذكر بعده جنات الاعناب ، لانها أشبه بالنخيل في هذه الابواب ، فالعناقيد تشبه العراجين في تكونها ، وتراكب حبها وألوان ثمرها ، كما تشبهها في درجات تطورها ، فالحصرم كالبسر والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفا على نبات كل شيء أو منصوبا على الاختصاص ، لا على ماقبله من النخيل والاعناب ، لان مابينهما من التشابه في الصورة ، محصور في الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالاول في الدرجة الثالثة والآخر في الدرجة الرابعة ، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولكنهما دون فواكه النخيل والاعناب وأشربتهما في المرتبة ، فناسب جعله

بعدهما ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف المراتب قدم نبات الحب على الجميع لانه الغذاء الاعظم الاعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم اكثر مرافقهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

---

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم ، وهي اتخاذ شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ما تقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحده بالخلق والتدبير في عوالم الارض والسموات ، وتعقبه بانكاره وتنزيه الخالق المبدع عنه ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وجعلوا لله شركاء الجن ﴾ أي وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء ـ وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوي ـ ولم يقل وجعلوا الجن شركاء لله ، بل قدم وأخر في النظم لافادة أن محل الغرابة والنكارة أن يكون لله شركاء لامطلق وجود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، فقدم الاهم فالاهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله ، لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله لكونهم جنا ، وليس الامر كذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أي جنس كان . وفي المراد بالجن هنا أقوال أحدها أنهم الملائكة فقد عبدوهم ، روي هذا عن قتادة والسدي . والثاني أنهم الشياطين فقد أطاعوهم في أمور الشرك والمعاصي ، روي عن

الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له بعد عشرين آية. والثالث أن المراد بالجن ابليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بألوهية الخير والنور وروي عن ابن عباس أنه قال: انها نزلت في الزنادقة الذين يقولون أن الله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والحيوان وابليس خالق السباع والحيات والعقارب والشر ورجحه الرازي وضعف ماسواه وقال ان المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا ان كل خير في العالم فهو من (يزدان) وكل شر فهو من (أهرمن) أي ابليس ، وأما كون ابليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم فقيل انه حقيقي لانهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن ، وقيل انه مجازي ، وفسروا الجنة في قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) بالملائكة وقال بعض العرب انه تعالى صاهر إلى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لهم (٣٤: ٤٠ ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهذا مع آية الانعام الآتية (٦: ١٢ وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم انكم لمشركون) مما يرد انكار الرازي لتسمية طاعة الشياطين عبادة

﴿ وخلقهم ﴾ أي والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركاء . وليس لشركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم ، أو خلق الشركاء المجعولين ، كما خلق غيرهم من العالمين ، فنسبة الجميع اليه واحدة ، وامتياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه ، أو ما خلق مستعداً له من الاعمال التي يفضل بها غيره ، لا يخرجه عن كونه مخلوقا ، ولا يجعله أهلا لان يكون إلها أو ربا

﴿ وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ﴾ أي واختلقوا له تعالى بحماقتهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتي ، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله (٩: ٣٠ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل) وهاك بيان ذلك : الخرق والخزق والخرم والخرب والخرز ألفاظ فيها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم وقال الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر ، قال تعالى (أخرقتها لتغرق

أهلها) وهو ضد الخلق فان الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير وذكر الآية -وقوله بغير تقدير أي بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. ويناسب هذا من معاني لمادة الخرق « بالضم » وهو الحمق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق « بالضم فيهما » فهو أخرق وهي خرقاء . وقال صاحب اللسان: وخرق « من باب ضرب » الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه. وذكر الآية وان نافعا قرأ أوخرقوا بالتشديد وسائر القراء قرأوا بالتخفيف، ثم قال : ويقال خلق الكلمة واختلقها وخرقها واخترقها إذا ابتدعها كذبا اهو لعل ما تقدم من الفرق بين الخلق والخرق في الافعال، يأتي نظيره في الاقوال، فالخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذي لا تقدير فيه ولا نظام، ولا روية ولا انعام ، فههنا يظهر التقييد بنفي التدبر والنظر ويؤيده قوله تعالى (بغير علم) قال في الكشاف : من غير أن يعلموا حقيقة ماقالوه من خطأ وصواب ، ولكن رميا بقول عن عمى وجهالة من غير فكر وروية اه وهو بيان وتوكيد لمعنى (خرقوا) فهذا التعبير من أدق بلاغة التنزيل ، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزييفه. وتنكير العلم هنا في حيز النفي بغير للدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين في خرقهم هذا عن كل مايسمى علما فلا هم على علم بمعنى مايقولون ولا على دليل يثبته، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل، ولا بمكانه من الشناعة والازراء بمقام الالوهية والربوبية، إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لان أكثرهم مؤمنون بخالقهم وخالق كل شيء ، وهم يتقربون اليه بما اتخذوه له من شريك وولد

﴿ سبحانه وتعالى عما يصفون ﴾ أي هو منزه عن ذلك متعال عنه لانه نقص ينافي انفراده بالخلق والتدبير ، وكونه ليس كمثله شيء ، وتقدم تحقيق معنى سبحان والتسبيح والتقديس في أواخر سورة المائدة ، والتعالي العلو والبعد عما لايليق الذي يظهر للناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ماعلا عنه وبعد عن مشابهته من الاشياء كلها فهو من قبيل « توافد القوم » في الجملة ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفراده ولا سيما أولاده نظراء له فيه ، وهذا باطل عقلا ونقلا عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الامم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية في عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من

الأوهام، ولا نعرف أول من جعل لله ولداً ولا منشأ اختراع هذه العقيدة . وأقرب المآخذ لذلك ما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء فيراجع هنالك (ص ٨٣ ج ٦ تفسير)

وأما عبادة الجن فقديمة في الملل الوثنية أيضا . ففي الخرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الاولى الآلهة وأولهم المولد لهم أجينوس وهو الخالق لكل شيء عندهم وهو نفس (زفس) أو (جوبتير) والثانية توابع الشعوب والاقطار والبلاد فلكل منها رب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجني رومية تمثالا من الذهب . والثالثة توابع الافراد أي قرناؤهم . والهنود القدماء يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الاخيار (ديوه)وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها (الكنارة) الذين دأبهم الترنم بمدائح (بواسيتا) ويليها (الياكة الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و (الغندورة) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم «الابسارة »وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن في سماء « أندرا » يرقصن الرقص البهج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة « مندانا » ومنهم «الراجينة » وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن في سماء « برهما » وعددهن ١٦ الفا . ومنهم الفعلة للآلهة ويسمون «الجيدارة» وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم ،ويقسمون الجن الاشرار إلى طوائف أيضا منهم « الديتية والاسورة والدنارة والرقاسة» ويقولون ان مقامهم في الظلمة وانهم كانوا هاجموا الآلهة لينزلوهم عن عروشهم ففروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلبوهم شجر الحياة،وعقائد المانوية من الفرس في إلهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس ان «جنستان » أي بلاد الجن في غربي أفريقية وقيل غير ذلك ،وأساطير الامم القديمة في الجن كثيرة

وأما أهل الكتاب فقد لخص الدكتور جورج بوست في آخر الجزء الاول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم في الشيطان قال: الشيطان كائن حقيقي وهو أعلى شأنا من الانسان ورئيس رتبة من الارواح النجسة «١: كو٦ . ٣ » ويخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلنا في شخصيته نفس البراهين التي لنا في شخصية الروح القدس والملائكة ،أما طبيعة

الشيطان فروحية وهو ملاك يمتاز بكل ما تمتاز به هذه الرتبة من الكائنات - إلى أن قال بعد ذكر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غير أن طرده الى عالم الظلمة لا يمنع اشتغاله في الارض كآلة هذا العالم وعدو الانسان وخالقه اه

وقد تقدم في تفسير هذه السورة كلام في الملائكة والجن والشياطين مما يؤثر عن العرب في الجاهلية وما ورد في الكتاب والسنة وبعض ما قاله علماؤنا في ذلك والتقريب بينه وبين العلوم النفسية والمادية، وعندنا أن ما يحفظ من أساطير الاولين والآخرين في ذلك له أصل من الوحي إلى أنبيائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ما حققناه في تحريفهم معنى كلمة الله التي عبر بها عن التكوين فجعلوها ذاتاً فاعلة خالقة وسماها بعضهم إلها و بعضهم «ابن الله» وتحريفهم معنى روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازية كما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء (ص٨٢-٩٥ج٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الاساطير شبهة على الوحي وسنزيد مسألة عبادة الجن بيانا في مواضع أخرى ان شاء الله تعالى

﴿بديع السموات والارض﴾ هذا بيان لما قبله من معنى تسبيح الباري وتعاليه عما يصفه به المشركون. البدع بالفتح الانشاء والايجاد المبتدأ والبدع بالكسر والبديع الشيء الذي يكون أولا كما قال في اللسان ومنه البدعة في الدين ويقال بدع الشيء (من باب قطع) وأبدعه وابتدعه وقال الراغب: الابداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قيل ركية[1] بديع أي جديدة الحفر واذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وليس ذلك إلا لله. وقال صاحب اللسان: والبديع المحدث العجيب، والبديع المبدع، وأبدعت الشيء اخترعته لا على مثال، والبديع من أسماء الله تعالى لابداعه الاشياء واحداثه إياها، وهو البديع الاول قبل كل شيء ويجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدع الخلق أي بدأه والله تعالى كما قال سبحانه (بديع السموات والارض) أي خالقهما ومبدعهما فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق اه وذكر أن بديعا من بدع لا من أبدع، وهو معروف فان الاصل في صيغة فعيل أن تكون من الثلاثي وقد سمع ورودها من

(١) الركية بوزن القضية البئر غير المطوية أي التي لم تبن

الافعال شذوذاً ، وهي تأتي بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

والمعنى على اختلاف التقدير ـ ان الله هو الذي بدع السموات والارض أو البديع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لهما أو البديع فيهما بمعنى أنه لا شبه له ولا نظير فيهما واذا كان هو المبدع للسموات والارض ولم يوصفا بكونهما من ولده فكذلك الملائكة ، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خلقه المسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعا ما . والابداع التام ـ وهو ايجاد مالم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه ان كان له سبب ـ ليس ولادة ، وأثر هذا الابداع وهو المبدع لا يسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئا عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أي كيف يكون له ـ وهو المبدع لكل شيء ـ ولد والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد الا ما كان كذلك ، وانما صدور جميع الكائنات السماوية والارضية عنه صدور ايجاد ابداعي للاصول الاوالي ، وايجاد سببي كالتوالد بينها بحسب سننه في التوالي ، ولذلك قال ﴿ وخلق كل شيء ﴾ خلقا ولم يلده ولادة فما خرقتم له من الولد مخلوق له لا مولود منه ، فان خرجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة لكل ما في السموات والارض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلا لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استئنافية مقررة لانكار نفي الولد أو حال بعد حال ، واستدلال بعد استدلال ومثلها قوله ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وبيانه ان علمه بكل شيء ذاتي له ولا يعلم كل شيء الا الخالق لكل شيء (ألا يعلم من خلق؟) ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول اليه بآيات الوحي ودلائل العلم ولكنه كذب الذين خرقوه له بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل . قال البيضاوي وفي الآية استدلال على نفي الولد من وجوه (الاول) أنه من مبدعاته السموات والارضون وهي مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها (والثاني) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزه عن المجانسة (والثالث) أن الولد كفء للوالد ولا كفء له لوجهين الاول أن كل ما عداه مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع اه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة

﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ الخطاب للمشركين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة إلى المنزه عما يصفون ، المتصف بما وصف به نفسه من الابداع ، والانفراد بخلق جميع الاشياء ، واحاطة العلم بالجليات والخفيات ، من المشهودات والغائبات ، أي ذلكم الذي شأنه ما ذكر هو الله ربكم . لا من خرقوا له من الاولاد ، وأشركوا به من الانداد . فاعبدوه إذا ولا تشركوا به شيئا لا إله إلا هو خالق كل شيء ، فانما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وما عداه مخلوق يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبده ويؤلهه من هو مثله في ذلك ؟ ﴿ وهو على كل شيء وكيل ﴾ أي وهو مع كل ما ذكر موكول اليه كل شيء يتصرف فيه ويدبره بعلمه وحكمته ، يقال فلان وكيل على عقار فلان وماله ، وقيل ان الوكيل هنا بمعنى الرقيب ، وفي سورة المؤمن (٤٠ . ٦٢ ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) قدم فيه وصفه بالخلق على كلمة التوحيد عكس ما هنا لان ما هنا رد على المشركين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات في الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخلق فيها على التوحيد الذي هو نتيجة لذلك وغاية

﴿ لا تدركه الابصار ﴾ البصر العين إلا أنه مذكر وأبصرت الشيء رأيته . وقيل البصر حاسة الرؤية . ابن سيده : البصر حس العين والجمع أبصار . ذكره في اللسان وقال الراغب : البصر يقال للجارحة الناظرة نحو قوله (كلمح البصر * واذ زاغت الابصار) وللقوة التي فيها . والادراك اللحاق والوصول الى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . واتبع فرعون بجنوده بني اسرائيل (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى انا لمدركون) ويقال أدركه الطرف والموت ومنه (حتى إذا أدركه الغرق) في كل ذلك معنى اللحاق بعد اتباع حسي أو معنوي . والدرك (بالفتح) أقصى قعر

البحر، ومنه (ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار) قرئ بالفتح والتحريك وقال الراغب الدرج كالدرك لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدور وأدرك بلغ أقصى الشيء وأدرك الصبي بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ . اه ويقال فيما بعد أودق وخفي : لا يدركه الطرف ، فان اجتهاد النظر لادراك ما لطف ودق اعمال له كاعماله في محاولة ابصار البعيد . ففي الادراك معنى اللحوق ومعنى بلوغ غاية الشيء . ومن هنا فسر الجمهور الادراك في الآية برؤية الاحاطة التي يعرف بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما) نفي احاطة العلم لا يستلزم نفي أصل العلم ، وكذلك نفي ادراك البصر للشيء لا يستلزم نفي رؤيته إياه مطلقا وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والاحاديث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين لربهم في الآخرة من جهة اللغة . ومن سلم للمعتزلة وغيرهم من منكري الرؤية قولهم إن الادراك هنا بمعنى الرؤية مطلقا قالوا ان النفي خاص بمحال الحياة الدنيا التي يعهدها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا للاجسام وصفاتها من الاشكال والالوان وهي التي يشترط فيها ما ذكروه كالمقابلة وعدم الحائل . وقالوا ان عائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي ﷺ وهو الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه لغلبة روحه الشريفة اللطيفة ، على جثته المنيفة ، وقد جلينا مسألة رؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر (ص ٢٨٢ ــ ٢٨٨) وسنعود اليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام (لن تراني) من سورة الاعراف إن شاء الله تعالى وهنالك نلم بمسلك الصوفية في نفي الادراك واثبات الرؤية للرب ، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد ، الثابت في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » الحديث ، وهو في صحيح البخاري . وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه بتجليه في بصر عبده ، فما يرى الله إلا الله ، وفاقا لقولهم لا يعرف الله إلا الله (١)

(١) قد من الله تعالى بتمحيص هذه المسألة من كل وجه في فصل مستقل تابع لتفسير آية الاعراف (لن تراني) فيراجع من ص ١٢٨ — ١٧٨ ج ٩ ففيه من الحقائق ما لا يوجد في غيره

وأما قوله تعالى ﴿وهو يدرك الابصار﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الابصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء، وقد عرف البشر من تشريح العين ماتتركب منه طبقاتها ورطوباتها ووظائف كل منها في ارتسام المرئيات فيها، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في النور ووظائفه في رسم صور الاشياء في العينين، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الابصار ولا حقيقة النور، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق: أعلم الله أنه يدرك الابصار وفي هذا الاعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الابصار أي لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه، فاعلم ان خلقا من خلقه اللطيف الخبير. فأما ماجاء من الاخبار في الرؤية وصح عن رسول الله ﷺ فغير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لان معنى هذه الآية ادراك الشيء والاحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اه

﴿وهو اللطيف الخبير﴾ أي وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وجوده، بحيث تخسأ الابصار دون ادراك حقيقته، على انه الظاهر بآياته التي تعرفه بها العقول بطريق البرهان، الظاهر في مجالي ربوبيته لأهل العرفان، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان، وهو في كل من بطونه وظهوره منزه عن مشابهة الخلق، فتعالى الله الملك الحق. وهو الخبير بدقائق الاشياء ولطائفها، بحيث لا يعزب عن ادراكه ألطف أرواحها وقواها، ولا أدق جواهرها وأعراضها، ففي الآية لف ونشر مرتب

اللطيف من الاجرام ضد الكثيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرقيق، واللطيف من الطباع ضد الجافي، قال في اللسان: واللطيف من الاجرام والكلام مالا جفاء فيه، وجارية لطيفة الخصر اذا كانت ضامرة البطن، واللطيف من الكلام ماغمض معناه وخفي، واللطف في العمل الرفق فيه اه. وكذا اللطف في المعاملة هو الرفق الذي لا يثقل منه شيء. ويستعمل فعله لازما ومتعديا يقال لطف الشيء (بوزن حسن) أي صغر أو دق وصار لطيفا، ويقال لطف به ولطف له (بوزن نصر) وقال ابن الاثير في تفسير اللطيف من أسماء الله

تعـالى : هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعـلم بدقائق المصالح وإيصالهـا الى من قدرها له من خلقه اه أرجعه الى صفات الافعال والى العـلم من صفات المعاني . وهو في الاول أظهر وأكثر من الثاني ، فمنه قوله تعـالى في سورة الحج بعد ذكر انبات النبات بالماء (٢٢: ٦١ ان الله لطيف خبير) وقوله في سورة الشورى (٤٢: ١٧ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء) أي رفيق بهم يوصل اليهم الخير والرزق، بمنتهى العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه (١٢: ١٠ إن ربي لطيف لما يشاء) فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبويه واخوته بجمع شملهم بعد أن نزغ الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه (٣١: ١٥ يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الارض يأت بها الله ان الله لطيف خبير) والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كل خفائها الخبير بمكانها منه ، ونزيد عليهم ان من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسرا لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعلمه ، ومنه قوله تعالى في سورة الاحزاب، في آخر ما خاطب به نساء الرسول ﷺ من المواعظ والحكم والاحكام، (٣٣ : ٣٤ واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفا خبيرا) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المناسب في الكمال للطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره

والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه — كالرحيم والحليم — والاثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يثبتونه، وقد قال الزمخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الاثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الاشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلوسي، قال : وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الابصار ، الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار لا تلطف عن ادراكه، وهذا من باب اللف اه نقلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها

قال الآلوسي : ويفهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب انه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده

باللطف، وألطافه جل شأنه لا تتناهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والآخرى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ، من المعاني والحقائق ، ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف . ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة . وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لان الجسمية يلزمها الكثافة ، وانما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجل عن ادراك البصائر فضلا عن الابصار ، ويعز عن شعور الاسرار فضلا عن الافكار ، ويتعالى عن مشابهة الصور والامثال ، وينزه عن حلول الالوان والاشكال ، فان كمال اللطافة انما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق ، بل بالقياس إلى مادونه في اللطافة ، ويوصف بالاضافة اليه بالكثافة ، انتهى . وتعقبه الآلوسي بقوله: والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى اهـ

وأقول ان ماذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات للذات التي لا تشبهها الذوات ، ومن الاشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق كلاهما من لباب الحقائق ، إذ ما فسر به اللطيف هنا هو معنى الخبير ، وقوله ان اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل اللغة ومدلول اشتقاقها ، فالجسم في اللغة من الجسامة أي الضخامة وهو كما في اللسان وغيره : جماعة البدن أو الاعضاء من الناس والابل والدواب وغيرهم من الانواع العظيمة الخلق . وأما في عرف العلماء فهو القابل للقسمة أو ماله طول وعرض وعمق . والموجودات المادية أعم من هذا أيضاً . وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو ألطف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم ، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما ألطف من المجموع المركب منهما ، وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً ، وأن في الكون موجوداً آخر ألطف منه ومن كل من عنصريه وأمثالهما من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة

من الشموس، الكواكب المتفاوتة الابعاد الشاسعة إلى هوائنا وأرضنا ويسمونه (الاثير) فهذا الموجود الساري في جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون نظراً واستدلالا قد لطف عن ادراك العيون وعن تصرف أيدي الكيماويين الذين يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التي لا ترى، ويتصرفون فيها أنواعا من التصرف، ويستعملونها في كثير من المضار والمنافع، ويرى بعض المثبتين لاستقلال الارواح البشرية وقدرتها على التشكل في الاشباح اللطيفة والكثيفة أنها تستعين على هذا التشكل بالاثير، فألطف شبح تتحلى به يتخذ من الاثير المكثف بعض التكثيف بحيث تدركه الابصار، ولا يمنعه ذلك من النفوذ في كثائف الاجرام، كما ينفذ الاثير بالنور من الزجاج، وبغير النور من جميع الاجرام، وقد تأخذ شبحاً لها من جسم بشر بينها وبينه تناسب كمستحضري الارواح، فاذا خلعت الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتناهي لطافتها.

واذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم، وكان اللطف من تلك الصفات التي أشرنا إلى تفاوتها العظيم، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى من لطفها، واذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللغوية ولا العرفية فلطفه عز وجل أجدر بذلك وأحق، فعلماؤنا كافة والروحيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين يقولون ـ كما تقول الصوفية ـ بتحلي أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وبتجرد بعض أرواح الاحياء وظهورها في أشباح لطيفة أخرى والروحيون المنكرون منهم لذلك ـ كلهم متفقون على ان الروح لم يعرف كنهها، وانها ألطف وأخفى من الاثير ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة. والماديون يقولون ان مادة الكون الاولى التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه، ولا يدرك لها طرف، ولا يوضع لها حد، وانها في منتهى اللطف، وهي أزلية أبدية، فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم التركيب ولا الحد ولا التحيز، فلطف ذات الخالق، أولى بتنزهه عن ذلك. وانما فر المتكلمون من هذه اللوازم حتى لجأ بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل لأكثر

ماوصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذلك إلا من قياس الغائب على الحاضر، والواجب على الجائز، والله تعالى فوق ذلك. وهو اللطيف الخبير، السميع البصير، العلي الكبير، هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (١٠٥) وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (١٠٧) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

الآيات السابقة كلها في الالهيات من عقائد الدين، وهذه الآيات في التنبيه لمكانتها من العلم والهداية، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه واعلامه سنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينفي عنه في هذا المقام. قال تعالى

﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم ﴾ البصائر جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القلب والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء والعبرة والشاهد أو الشهيد المثبت للأمر، والحجة أو الفطنة، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العلمية، وهذا يقابل البصر الذي تدرك به الاشياء الحسية، ومنه قول معاوية لبعض بني هاشم: إنكم يابني هاشم تصابون في أبصاركم، وقول الهاشمي له: وأنتم يابني أمية تصابون في بصائركم، أي قلوبكم وعقولكم. والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا السياق الذي أوله (ان الله فالق الحب والنوى) أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة لحقائق الدين، أو القرآن بجملته، وربما يرجح هذا بتذكير الفعل «جاءكم» إذ لابد له من نكتة في الكلام البليغ لانه خلاف الأصل وإن كان جائزاً. وأقوى النكت وقوع اللفظ المؤنث على معنى مذكر، والخطاب وارد على لسان الرسول ﷺ كما قال ابن جرير

وغيره، فالمعنى قد جاءكم في هذه الآيات الجلية، بصائر من الحجج العقلية والكونية، تثبت لكم عقائد الحق اليقينية، التي يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية، جاءكم ذلك من ربكم الذي خلقكم وسواكم، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم، ليربي بها أرواحكم، بأحسن مما ربى به أشباحكم ﴿ فمن أبصر فلنفسه ﴾ أي فمن أبصر بها الحق والهدى، فآمن وعمل صالحا ثم اهتدى، فلنفسه أبصر، ولسعادتها ما قدم من الخير وأخر، ﴿ ومن عمي فعليها ﴾ أي ومن عمي عن الحق باعراضه عنها، وعدم النظر والاستبصار بها، فأصر على ضلاله، ثباتا على عناده، أو تقليد آبائه وأجداده، فعليها جنى، وإياها أردى، ولعمى البصائر شر من عمى الابصار، وأسوأ عاقبة في هذه الدار وفي تلك الدار، وهذا كقوله تعالى (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها) وقوله (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (إن أحسنتم أحسنتم لانفسكم وإن أسأتم فلها) وقوله هنا « فلها » بمعنى فعليها، ونكتته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ يراقب أعمالكم ويحصيها عليكم ويحفظها ليجازيكم عليها، وانما أنا بشير ونذير، والله هو الرقيب الحفيظ، فهو يعلم ما تسرون وما تعلنون. ويجزيكم عليه بما تستحقون، فعليه وحده الحساب، وما علي إلا البلاغ.

﴿ وكذلك نصرف الآيات ﴾ أي ومثل ذلك التصريف والتفنن العلي الشأن، البعيد الشأو في فنون المعاني وأفنان البيان، الذي تراه في هذه السورة أو هذا السياق، نصرف الآيات في سائر القرآن، لاثبات أصول الايمان، والهداية لأحاسن الآداب والاعمال، فنحولها من نوع الى نوع ومن حال الى حال، مراعاة لتفاوت العقول والافهام، ولاختلاف استعداد الافراد والاقوام ﴿ وليقولوا درست ﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل الى الغاية منه، يقال دَرَس الشيء كرسم الدار وآثارها يدرس (من باب قعد) اذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشي عليه وغير ذلك من الاسباب فهو دارس، ودرسته الريح أو غيرها، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو دريس، ودرسوا الطعام أي القمح، داسوه ليتكسر فيفرق بين حبه وتبنه، ودرس الناقة درساً راضها، ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة،

ودارسه مدارسة - من ذلك. قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك، والدرسة بالضم الرياضة ففي كل ماذكر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور (درست) فعلا ماضيا للمخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) للمشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد وقرأ ابن عامر ويعقوب (درست) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن والتعليل في قوله (درست) خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة

والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليهتدي بها المستعدون للايمان على اختلاف العقول والافهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون المعاندون منهم والمقلدون قد درست من قبل يا محمد وتعلمت وليس هذا بوحي منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إفكا وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومي كان يصنع السيوف بمكة قيل انه كان يختلف اليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل (١٦ : ١٠٣ ولقد نعلم أنهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) أو ليقولوا دارست العلماء وذاكرتهم وجئتنا بما تلقيته عنهم، أو درست هذه العقائد ومحيت بمعنى أنها أساطير قديمة قد درثت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥:٤ وقال الذين كفروا ان هذا الأافك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلما وزورا ٥ وقالوا أساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا) وأظهر منه في تأييد القراءة الاخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء (٢٦:١٣٦ قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ ان هذا الاخلق الاولين ١٣٨ وما نحن بمعذبين) وحكمة القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من ايجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم

قيل ان اللام في قوله «وليقولوا درست» للعاقبة والصيرورة أي ليكون عاقبة تصريف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً، وجحوداً والحاداً. وقيل ان هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيرا) ونقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التي

أنزل لاجلها أوالتي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببا لها وانما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدي الفطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على انزاله كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في الانفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ أي ولنبين هذا القرآن المشتمل على ما ذكر من تصريف الآيات الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد ، أو لنبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا عناد ، ماتدل عليه الآيات من الحقائق ، ومايترتب على الاهتداء بها من السعادة . فعلم من عطف هذا على ماقبله أن الذين يقولون للرسول انك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة إذ كانت أثر الدرس أو المدارسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على انواع وأشتات أو لم يفقهوا اسرها وما يجب من إيثارها على منافع الدنيا باسرها ، وأما الذين يعلمون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن ، أو ما في التصريف لها من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

وللمفسرين في الآية اقوال أخرى منقوضة (منها) قول بعضهم إن المراد بدارست قارأت اليهود فحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات وينقض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي ﷺ لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولو تلقى عنهم كتبهم بالمدارسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا اليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولان ماجاء به ﷺ مهيمن على كتبهم (٥١:٤) قد بين أن ماعندهم محرف ، فيه زيادة عما جاء به أنبيؤهم ونقص بما نسوا حظا مما ذكروا به كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤٤:٤) والمائدة (١٤:٥) - فيراجع في الجزأين ٥ و٦ من التفسير — كما أنه بين لهم كثيراً مما كانوا يخفون من الكتاب (ص٥: ١٦) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لانه خاتم النبيين الذي أكمل الله على لسانه الدين ،

(ومنها) قول آخرين ان « ليقولوا دارست » على النفي أي لئلا يقولوا

ذلك، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة ورده أشد الرد وله الحق، ولكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتج به على الجبر أو القدر

(ومنها قول الرازي ان الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوما: ان محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض، يتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت وحيا لجاء بها دفعة واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصريف الآيات حالا فحالا هو الذي أوقع الشبهة للقوم في أن القرآن نتيجة مدارسة ومذاكرة مع آخرين. ونقول ان هذا الكلام رأي جدلي ملفق لا يصح به في جملته نقل، فالعرب لم تكن تعتقد أن موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وانما تلك الوصايا العشر فقط وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك الوصايا لا تبلغ عشر هذه السورة (الانعام) التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك في أول تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلا. ولعل كثرة ما فيها من الآيات البينات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى (وليقولوا درست) ولئلا يقولوا درست، فان المجيء بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة الحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف من دعوى اقتباس القرآن بالمدارسة مع آخرين، وأين هؤلاء المدارسون؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية. والبلاغة المعجزة، كلا انما قالوا ذلك جحوداً ومكابرة، وربما نطق به بعضهم بادي الرأي من غير تفكر في مخالفته لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أميا وكونه احتج على جمهورهم في ذلك بمثل قوله تعالى فيه (١٠: ١٦ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وقوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون) وهذه تدل على انهم لم يرتابوا وانما هي المكابرة.

﴿ اتبع ما أوحي اليك من ربك لا إله الا هو وأعرض عن المشركين ﴾

بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلة، ولا للعلم بما فيها من تصريف الآيات البينة، فحظهم منها مكابرتها، وجحود تنزيلها، وفريق يعلمون، وبالبيان يهتدون – أمره

أن يتبع ما أوحي اليه من ربه ، بالبيان له والعمل به ، مشيراً باضافة اسم الرب الى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكبيره ، والى كون الوحي اليه ﷺ تربية له في نفسه ، وناصبا إياه إماما لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لايتم إلا بمن يعمل بما يعلم ، ويأتمر بما يأمر ، وقرن هذا الامر بكلمة توحيد الالوهية، لبيان وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربي للاشباح بما أنزل من الرزق ، وللارواح بما أنزل من الوحي ، واحد لاشريك له في الخلق ولا في الهداية ، فالواجب أن يكون الاله المعبود واحداً لا شريك له في الجزاء على الاعمال بشفاعة ولا ولاية ، فالامر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه ، كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، وانما الغرض منه بيان كونه من متممات التبليغ ، ثم عطف على هذا الامر المقرون بكلمة التوحيد ، أمره ﷺ بالاعراض عن المشركين ، بأن لايبالي بأصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست ، لان الحق يعلو متى ظهر بالقول والعمل مع الاخلاص ، لايضره الباطل بخرافات الاعمال ولا بزخارف الاقوال ، ثم هون عليه أمر الاعراض عنهم ، بقوله

﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملائكة ، ولكنه خلقهم مستعدين للايمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرهم فكلها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فمنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ،

﴿ وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل ﴾ وإنما أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا يجبرهم بقدرته على الايمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لكان اخراجا لهم من جنس البشر إلى جنس آخر . ولعل في الجملتين احتباكا والتقدير : وما جعلناك عليهم حفيظا تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسبهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلا تتولى أمورهم وتتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ بملك ولا سيادة . أي ليس لك ماذكر من الوصفين بأمرنا وحكمنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآية ٦٦ من هذه السورة (قل لست عليكم بوكيل) فيراجع تفسيرها (ص ٥٠١ ج ٧) وفيه روي عن ابن عباس أن تلك الآية منسوخة بآية السيف وروي ذلك عنه في هذه الآية أوماقبلها ، والجمهور لا يعدون مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم انه نزل قبل أن تتكون الامة ويصير النبي ﷺ حاكما ولكن نزل مثله بعد ذلك لان الحاكم ليس حفيظا ولا وكيلا على الامة بالمعنى المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية (٤:٧٩ من يطع الرسول فقد أطاع الله، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين والاعتقاد ، مالا نظير له في قانون ولا كتاب .

---

(١٠٨) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٩) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ (١١٠) وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ، وبالاعراض عن المشركين عقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم، وعلل ذلك بأن من مقتضى سنته في خلق البشر متفاوتي الاستعداد ، مختلفي الفهم والاجتهاد ، أن لا يتفقوا على دين، ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبلغين لا مسيطرين وهادين لا جبارين ، فعليهم أن لا يضيقوا ذرعا بحرية الناس في اعتقادهم ، فان خالقهم هو الذي منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الايمان اجباراً وهو قادر على ذلك، ثم عطف على هذا الارشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ أي ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التي يدعونها من دون الله لجلب النفع لهم أو دفع الضر عنهم ، بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم ، فيترتب على ذلك سبهم لله سبحانه وتعالى عدواً أي تجاوزاً منهم في السباب والمشاتمة التي يغيظون بها المؤمنين إلى ذلك بغير علم منهم ان ذلك يكون سبا لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله لا يتعمدون سبه ابتداء عن روية وعلم ، بل يسبونه بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر النبي ﷺ بتحقير آلهتهم أو لمن يقول انها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولا يستلزم سبه بحيث يفهم ذلك منهم وإن لم يعلم ذلك قائله — وهذا مما يجب اجتناب سببه حتى على القول بأن لازم المذهب ليس بمذهب — أو يقابلون الساب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض المجازاة فيتجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب بسب نصراني نبي المسلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيعي يلاحي سنيا ويماريه أبا بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والاول يعلم أن سب عيسى كفر كسب محمد ﷺ والثاني يعلم أن سب علي فسق كسب أبي بكر (رض) ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما أب الآخر أو معبوده فيقابله بمثل سبه ، يغيظه بسب أبيه مضافا اليه ويعده اهانة له فيسبه مضافا إلى أخيه اهانة لاخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي هو أعظم منه احتماء لنفسه وعصبية لها . وقد جاء في الصحيحين عن عبدالله بن عمرو مرفوعا « من الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال « يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه »

فالمراد بالعلم المنفي على هذا العلم الحضوري الباعث على العمل وهو ارادة السب التي يقصد بها اهانة المسبوب فان هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذي سبه- ويجوز أن يراد بالعلم المنفي اعتقاد الساب أن خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد إلها آخر لأنه يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده ، وقد ثبت عن بعض المختلفين في

الاديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات، ورب خصومهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها، كما يقول مثبتو الصفات ونفاتها بعضهم في بعض ويمكن التمثيل لهذا باخلاف الاشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للأمر والكفر وعدمها، فقد يبالغ كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إله مخالفه، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما التقيا فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الاشعري سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، أي ومنه الفحشاء. فهل يبعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين صيغة السب لتأييد المذهب؟ دع ما يقوله من هم أشد منهم غلواً في تضليل المخالف وتكفيره، والجميع يقولون انهم يعبدون الله خالق السموات والارض وما بينهما وما فيهما، وهم صادقون في ذلك وان اتخذ بعضهم له شريكاً أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه، ولكن تعصب المرء لنفسه ولمن تجمعه به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل، وفي هذا المقام تزداد فهما لقوله عز وجل (٢٩ : ٤٦ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون) هذا ما نراه في معنى النهي وتعليله وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه ننقله عن الدر المنثور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية قال قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهاهم الله أن يسبوا أوثانهم فيسبوا الله عدواً بغير علم

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فانا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه [1] فلما مات قتلوه، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمية وأبي ابنا خلف وعقبة بن أبي معيط وعمرو بن العاصي

---

[1] أي كان أبو طالب يحميه منهم

والاسود بن البختري وبعثوا رجلا منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أباطالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا ياأباطالب أنت كبيرنا وسيدنا وان محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه . فدعاه فجاء النبي ﷺ فقال له هؤلاء قومك وبنو عمك قال رسول الله ﷺ «ماريدون؟» قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك وإلهك ، قال النبي ﷺ « أرأيتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطيّ كلمة ان تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الخراج» قال أبو جهل وأبيك لنعطينكها وعشرة أمثالها فما هي؟ قال « قولوا لااله الا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فان قومك قد فزعوا منها، قال « ياعم ماأنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ماقلت غيرها» ارادة أن يؤيسهم، فغضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك ، فأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم)

وأخرج عبد الرازق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره» اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ماذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب، والملاحاة في المراء والجدل، وعن التفسير المأثور عن السلف ،حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم لله تعالى هنا سب رسوله ﷺ من باب التجوز على حد قوله تعالى (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) وهو تكلف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم لله ليس على أنهم يسبونه صريحا ولكن يخوضون في ذكره فيذكرونه بما لايليق به ويتمادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بماتنزه تعالى عنه اه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراد

واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سبا ، وإن زعموه جدلا ، لأن السب الشتم وهو ما يقصد به الاهانة والتعيير ، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق ، والتنفير عن الخرافات والمفاسد ، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه ، وانما يحظر اذا أدى الى مفسدة أكبر منه ، والحال هنا كذلك . وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام ، ومثلها التلاوة في المواضع المكروهة .

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة اذا أدت الى معصية راجحة وجب تركها ، فان ما يؤدي الى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج الى بسط وإيضاح فان من الطاعة ما يجب وما لا يجب ، ومن المعاصي والشرور التي تترتب على بعض الطاعات أحيانا ما هو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفصي من ترتبه على الطاعة وما لا يمكن التفصي منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض له درجات الانكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الاربعة .

ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الاول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو ان معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للايمان الصحيح شرعا . ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحدة المعطلين المنكرين لوجود الله عز وجل ، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة ، فيترتب على هذا ان إطلاقه على من يحرم إيذؤه من أهل الاديان محرم شرعا اذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الحكام قال اذا شتم الذمي يعزر لانه ارتكب معصية . وفيه نقلا عن القنية : ولو قال للذمي يا كافر يأثم إن شق عليه اه

(ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من

(المنار ص ٦٣٠ م ٧) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادي بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا أبالي أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الاسلام لما جاز له أن يلعنه . وغرضي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاسد الشقاق بين المسلمين ما يجعله محرما وأكثر المسلمين يحرمون لعنه ، وقد لعن الله الشيطان ويلعنه اللاعنون في كل مكان ومن لا يلعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لانه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائزاً في نفسه

(ومنها) ما نقل عن أبي منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه ـ وقد أمرنا بقتالهم واذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ؟ وكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا تبليغه، وما كان مباحا ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد عنه

واختلف الفقهاء في اجابة الدعوة إلى وليمة النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة ويغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر، والا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الاول دون الثاني ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

﴿ كذلك زينا لكل أمة عملهم ﴾ أي مثل ذلك التزيين الذي يحمل المشركين على ماذكر حمية لمن يدعون من دون الله زينا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أي مضت سنتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا مايجرون عليه ويتعودونه مما كان عليه آباؤهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، اذا صار يسند وينسب اليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فسبب التزيين في الاول أنسهم به وكونه من شؤون أمتهم ، التي يعد مدحها مدحا لها ولهم ، وذمها عاراً عليها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقا وخيراً في نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الاول ليس لها مثل هذا التأثير

فظهر بهذا أن التزيين أثر لاعمال اختيارية لاجبر فيها ولا إكراه ، وليس

المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الامم تزيينا للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزيينا للايمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الامر كما ذكر لكان الايمان والكفر والخير والشر من الغرائز الخلقية التي تعد الدعوة اليها بالترغيب فيها، وما يقابلها من النهي والترهيب عنها، من العبث الذي يتنزه الله تعالى عن إرسال الرسل وانزال الكتب لاجله ، ولكان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهدون الناس ويزكونهم بالتأديب كله من الجنون، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الاخيار والاشرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلا من استوائهم في قابلية كل منهم للايمان والكفر والخير والشر، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فاول بعضهم الآية بانها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الايمان ، وبعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معا وبعض الاشعرية الذين يعتمدون الجبر ويقيمون الحجج لاثباته ويتبرؤن من لفظه والانتساب الى أهله - احتج كل منهما انها نص في مذهبه وقد تفلسف الرازي في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفراً وجهلا وإنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلما وصدقا وحقا، فلولا سابقة الجهل الاول لما اختار هذا الجهل الثاني، وذلك الجهل السابق إن كان اختياريا يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيلزم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء. وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيمانا وحقا وعلما وصدقا، فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه » اهو يبطل هذا الدليل الذي سماه قطعيا ان الجهل أمر سلبي، لا يوصف بانه خلق ابتدائي، وأنه ليس كل كفر مزينا لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم، بل شر الكفر وأشده كفر الجحود والعناد والمكابرة. وإنما يزينه الشيطان لصاحبه بعده من عزة النفس وشرفها، بالامتناع من اعترافها بما تراه عاراً عليها وعلى الآباء والاجداد. باتباع من هو دونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الامم المترفين ، مع الانبياء المرسلين ، وورثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الاعمال للامم عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا في تفسير (٣: ١٤ زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضع السنن وكاتب المقادير. وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهده في هذه السورة (٦: ٤٠ و١٣٧) وفي الانفال (٨: ٤٩) والنحل (١٦: ٦٣) والنمل (٢٧: ٢٤) والعنكبوت (٢٩: ٣٨) وحم السجدة (٤١ ٢٥) وتارة إلى المفعول وشواهده في هذه السورة (٦: ٢٢) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح . وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط ، ويقابله إسناد تزيين الايمان اليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط . ويجمعهما معاً اسناد جميع الاعمال اليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها ، ونحوه اسناد حب الشهوات الى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها[1] ولقوله تعالى في أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[2] وفي تفسير الاخيرة كلام حسن للاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الامم الى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا لا الى غيره اذ لا رب غيره ، فينبئهم عقب رجوعهم اليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزينا لهم وغير مزين ، ويجزيهم به ان خيراً فخير وان شراً فشر

﴿ وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقا ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله ﷺ فيكون ايمانهم بها ايمانا به أو ليؤمنن بما دعاهم اليه بسببها ﴿ قل انما الآيات عند الله ﴾ أي قل أيها الرسول انما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتي بآية الا باذن الله) ومشيئته ، وكمال الادب معه تعالى أن يفوض اليه الامر في ذلك . وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة

١) ص٢٣٨ تفسير (٢) ص١٤٦ ج٣ تفسير

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله ﷺ الآية ، وأخرج ابن جرير مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلا فذكر انهم ذكروا له إخباره بعصا موسى وإحياء عيسى الموتى وناقة ثمود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهبا وأقسموا بالله لئن فعل ليتبعنه أجمعين ، فقام ﷺ يدعو فجاءه جبريل فخيره بين أن يصبح الصفا ذهبا على أن يعذبهم الله اذا لم يؤمنوا – أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة – وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم ، فاختار الثاني فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولكن أكثرهم يجهلون » أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة ، وتقدم تحقيق مثله مراراً

﴿ وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ أي انكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الامر الغيبي الذي لا يعلمه إلا علام الغيوب سبحانه وتعالى وهو انهم لا يؤمنون إن جاءت الآية. والخطاب للمؤمنين الذين تمنوا مجيء الآية ليؤمنوا والنبي ﷺ معهم وقيل لهم وحدهم ، ويؤيد الاول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمنن بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام انكاريا نافيا لشعورهم بهذا الامر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب الى أن المعنى وما يشعركم انهم يؤمنون اذا جاءت؟ فجعلوا النفي لغواً ، وذهب بعضهم الى أن (أنها) بمعنى لعلها ، ونقلوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهدهم في غنى عنه وعنها. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (انها) بكسر الهمزة كأنه قال: وما يشعركم ما يكون منهم اذا جاءت ؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم؟ فأخبرهم بذلك قائلا: انها اذا جاءت لا يؤمنون . وقرأ ابن عامر وحمزة (لا تؤمنون) بالخطاب للمشركين ، وهو كسابقه التفات وتلوين

﴿ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ هذا عطف على قوله (لا يؤمنون) وبيان لسنة الله تعالى في عدم ايمانهم برؤية الآية . أي وما يشعركم أيضا أننا نقلب أفئدتهم عند مجيء الآية بالخواطر والتأويلات ، والتفكر في استنباط الاحتمالات ، وأبصارهم في توهم التخيلات ، كشأنهم في عدم ايمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقيل الضمير في قوله (به) للقرآن وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام وتقليب الابصار من قبيل قوله تعالى (١٤:١٥ ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ لقالوا انما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون) فان من لم يقنعه ما اشتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لا يقنعه ما يراه بعينيه من الآيات الحسية ، بل يدعي أن عينيه خُدعتا أو أصيبتا بآفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية ، أو انه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الا خُلق الاولين في مكابرة آيات من بعث فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ العمه التردد في الامر من الحيرة فيه ، أي وندعهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان ، المشابه لطغيان الماء في الطوفان ، الذي رسخوا فيه فترتب عليه ماذكر من سنتنا في تقليب القلوب والابصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذي يخدع الناظرين ؟ وهل الارجح اتباع الحق بعد ماتبين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبراً وأنفة من الخضوع لمن يرونه دونهم . وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان ، الذي هو منتهى الاسراف في الكفر والعصيان ، وهو سبب تقليب القلوب والابصار ، وانما اسناده الى الخالق لها لبيان سنته الحكيمة فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها ، وانما يخطئ كثير من الناس هذا الامر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع مايسند اليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام للمقادير ، وهي نزعة قدرية داخلة في قولهم « الامر أنف » أي لانظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوقعهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غافلون ، فنسأله تعالى أن يثبت أفئدتنا وأبصارنا على الحق ، ويحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصلح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الاولى في شهر شعبان سنة ١٣٣٧

وتمام الطبعة الثانية هذه في أوائل ذي القعدة سنة ١٣٤٦